دولة الإمارات العربية المتحدة



مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية
ثقافية محكمة

العدد السابع عشر



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكّمة

العدد السابع عشر

١٤١٩ هـ

١٩٩٩ م


مطبعة دبي
DUBAI PRINTING PRESS

طبيعة المجلة وأهدافها

١- تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثية أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣- تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤- تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر ما يجيزه المحكمون.

قواعد النشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

١ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار؛ وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ـ يكتب البحث بخط واضح على وجه واحد من الورقة أو يطبع على الآلة الكاتبة أو الحاسوب.

٤ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي. ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ـ تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حدة.

٦ـ يصدر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها؛ أو الجديد الذي قدمه.

٧ـ يرافق كل بحث نبذة مختصرة عن كاتبه، تعرف به، وبسجله العلمي. وأبرز مؤلفاته.

٨ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمس عشرة.

٩ـ تعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.

١١ـ يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه. وبنتيجة التحكيم.

١٢ـ يرسل البحث من أصل وصورتين.

١٣ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٤ـ تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة. وهي ليست ملزمة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٥ـ ما ينشر في المجلة يعبر عن فكر أصحابه، ولا يمثل ـ بالضرورة ـ رأي المجلة أو اتجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة)

دبي ص.ب : (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

الاشتراك السنوي في المجلة متضمناً أجور البريد:

١٥٠ درهما (للمؤسسات) ـ ١٠٠ درهما (للأفراد)

يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي على حساب رقم:

(٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) بنك المشرق ـ دبي

ثم يرسل إلى المجلة إشعار بالتحويل

المحتويـــــــات

«الافتتاحية»



وأصلّي وأسلّم على سيدنا محمدٍ النبي الأمين، وعلى آله وصحابته أجمعين، وبعد،

فيقترن صدُور هذا العدد الجديد من «مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية» بمطلع عام هجري آخر من حياة الإسلام والمسلمين. وإذا كانت الهجرة حدثا عظيما يمثل انتقال دعوة الله إلى مواطن أكثر مؤاتاة وقوة، وبعد بداية تأسيس الدولة المؤمنة؛ فإن هذا الحدث يمر اليوم والمسلمون في حال من الضعف والذل تتفطر لهما القلوب.

ما أكثر جراحهم! وما أقسى أوجاعهم! وما أضيعهم على مأدبة اللئام! وما أكثر اللئام! لقد استنسر بُغاث الدنيا كلّها في أرضهم، واستأسدت جميع الحُمْلان، وصار الدم المسلم أرخص من تراب الصحراء. إنه يسيل في كل مكان: في فلسطين، ولبنان، وفي البوسنة والهرسك، وكشمير، وغيرها. وهو في هذه الأيام يجري أنهارا في كوسوفو على أيدي الصّرب المجرمين.

إن سفاح الصرب «سلوبدان ميلوسوفيتش» يمارس ذبح المسلمين الألبان، وتهجيرهم وتدمير بلادهم، واستباحة أعراضهم، على حين تقف الأمة الإسلامية ـ ممثّلة فيما يزيد على خمسين دولة ـ صامتة متفرجة، وكأنها لا علاقة لها بما يجري، بل إن محطاتها الفضائية ما تزال تتسابق في عرض برامج اللهو والعبث، وكأن آلاف الذين يموتون يوميا، أو يُهَجَّرون، أو يُغتصبون، ليسوا إخوانهم في العقيدة، بل هم سكان كوكب آخر لا تربطنا بهم رابطة.

ما أقسى وجع المسلم وهو يرى أمته استكانت إلى الذلة، ونامت في أحضان العجز والاستسلام واللامبالاة! استأمنت الذئب على أغنامها، وغطت في سُبات عميق!.

متى يصحو المسلمون؟ متى يستشعرون الخطر الداهم، ويحسون أن الدائرة – لا سمح الله – قد تدور عليهم جميعا، وأن من لم يؤكل اليوم مع الثور الأبيض قد يؤكل بعد حين؟

إن ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ تقف اليوم عاجزة شلاّء، لأنها تركت أسباب منعتها وقوتها، تخلّت عن مواقعها الحصينة، أهملت الإعداد المادي والمعنوي، وتركت الجهاد في كل الخنادق فَذَلَّتْ، حتى تجمعت عليها الأَكَلَة من كلّ مكان.

إن في يد المسلمين مفتاح الانتصار السحري ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ – ﴿وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ – ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾.

نسأل الله أن يجنِّبنا سوء العاقبة، وأن يعصمنا من الفتنة، وألا يقبضنا إليه خزايا، أو مفتونين، أو مُفَرِّطين. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التحرير

القياس الأصولي

أركانه وشروطه ومحلّه

أ. د. حسن أحمد مرعي(*)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد

فهذا بحث في القياس الأصولي، أتكلم فيه عن أركان القياس، وشروطه، ومحله، في ثلاثة مباحث، وأقدم لهذا بمقدمة أعرف فيها القياس وأبين حجيته لأذكر بما استقر في النفوس وتوارثته الأجيال، مما لا يحتاج إلى كثير بيان.

المقدمة

في تعريف القياس وحجيته

وفيها مسألتان:

المسألة الأولى

في تعريف القياس

أولاً:

القياس لغة: يطلق القياس عند اللغويين على التقدير كما يطلق على المساواة، فتقول: قاس الشيء على غيره قدره به

كما تقول: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه

(*) وكيل كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي والمشرف على الدراسات العليا

وهل هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ أو من قبيل المشترك اللفظي؟ أو من قبيل المشترك المعنوي؟ [1] الأمر في ذلك سهل

ثانيا: تعريفاته عند الأصوليين

اختلف الأصوليون في تعريف القياس حسب مدارسهم في فهمه، ونختار من هذه التعريفات خمسة تمثل المذاهب المختلفة

التعريف الأول: وهو يمثل وجهة نظر المخطئة، وهم الذين يرون أن الحق في الشرعيات واحد، من أصابه فهو مصيب، ومن لم يصبه فهو مخطىء، فيقولون: القياس: مساواة فرع الأصل في علة حكمه وهو تعريف ابن الحاجب[2] فمن أدرك هذه المساواة الكاملة فهو مصيب وإلا فهو مخطىء.

التعريف الثاني: وهو يمثل وجهة نظر المصوبة الذين يرون أن الحق في الشرعيات عند الله متعدد، وكل مجتهد مصيب للحق في علم الله تعالى، ويمثل هؤلاء تعريف أبي الحسين البصري للقياس بأنه: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد[3].

فالعبرة عند هؤلاء بما يستقر في نظر المجتهد، فما أدركه فهو الحق بالنسبة له.

التعريف الثالث: وهو يمثل وجهة من يرى أن القياس من عمل الله تعالى، وهؤلاء منهم مخطئة ومصوبة، ونكتفي بتعريف يمثل وجهة نظرهم وهو تعريف من يستعمل لفظ المساواة جنسا في التعريف كابن الحاجب الذي مر أنفا وهو: مساواة فرع الأصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة: في نظر المجتهد ذلك لأن المساواة من عمل الله تعالى، لا من عمل المجتهد.

التعريف الرابع: وهو يمثل وجهة نظر من يرى أن القياس من عمل المجتهد، وهؤلاء أيضا منهم مصوبة ومخطئة، ونكتفي بتعريف واحد، يمثل وجهة نظرهم، وهو تعريف القاضي البيضاوي وشارحي منهاجه، وهو: القياس: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم

---

(١) الصحاح للجوهري ٩٦٧/٣ والقاموس المحيط ٣٤٤/٢ والإبهاج للسبكي وولده ٧/١

(٢) شرح مختصر ابن الحاجب ٢٠٤/٢

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري ١٠٣١/٢

آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت[1] وسبقهم إليه الرازي ومختصرو محصوله[2]

وذلك لأن الإثبات من عمل المجتهد، فالمجتهد يثبت حكم الأصل للفرع، بعد التحقق من توافر شروط القياس وأركانه.

التعريف الخامس. وهو يمثل وجهة نظر جمهور الحنفية الذين يشترطون في العلة: ألا تدرك بمجرد فهم اللغة، يخرجون بهذا الشرط من القياس، مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾[3] ودلالته على تحريم الضرب، ويجعلون هذه الدلالة دلالة لفظية، وهؤلاء منهم مصوبة ومخطئة، ونكتفي بتعريف واحد يمثل وجهة نظر هؤلاء، وهو تعريف الكمال بن الهمام، حيث يعرفه بأنه: مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة[4]

التعريف المختار:

وهو يمثل وجهة نظر جمهور الأصوليين من المخطئة الذين يرون أن القياس من عمل الله تعالى، وهو تعريف ابن الحاجب: «القياس مساواة فرع الأصل في علة حكم»

وغيره من التعاريف فيه مقال، لا مجال لمناقشته في هذه العجالة

المسألة الثانية

في حجية القياس

القياس حجة ودليل يصار إليه عند فقد الدليل من الكتاب والسنة، والإجماع، فهو ضرورة لا بد من المصير إليه في هذه الحال، وهو ضرورة لا يصار إليه إلا عند فقد ما هو أقوى منه من الأدلة[4]

وحجية القياس ثابتة بوجوه كثيرة، وأدلة متعددة، لا يستطيع أحد إنكارها، وأكتفى بثلاثة أدلة لا تقبل المناقشة.

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي ٢-٣

(٢) المحصول للرازي ٢/٢٣٦

(٣) جزء من الآية ٢٣ من سورة الإسراء

(٤) التقرير والتحبير على التحرير للكمال ٣/١١٧

(٤) الرسالة للإمام الشافعي ٥٨٤ وكشف الأسرار للنسفي ٢/٢٢٣ ونشر البنود للشنقيطي ٢/٩٨

الدليل الأول: أن الله أرشد إلى استعماله في كثير من الآيات، مثل قوله تعالى ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾[1] وقوله تعالى ﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾[2]

وقوله تعالى: ﴿ذلك ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه الله إن الله لعفو غفور﴾[3]

الدليل الثاني: أن الرسول ﷺ أرشد إليه في السنة النبوية، واستعمله في كثير من الأقضية والفتاوي، ومن ذلك:

ما رواه البخاري بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما: أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»[4]

ومن ذلك أيضا ما رواه مسلم بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما»، «أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال: «أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه»؟ قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»[5]

ومن ذلك: ما رواه مالك بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ، قال: «مثل المجاهد في سبيل الله، كمثل الصائم القانت، الذي لا يفتر من صيام ولا صلاة حتى يرجع»[6]

الدليل الثالث: الإجماع

فقد أجمع الصحابة والتابعون وتابعوهم – وهم خير القرون – على العمل بالقياس، واعتباره حجة ودليلا من أدلة الشريعة، وقاسوا في مسائل كثيرة، ونقل ذلك عنهم تواترا، وهذا لا يستطيع أحد إنكاره [7].

(١) آل عمران ٥٩
(٢) الإسراء ٥١
(٣) الحج ٦٠
(٤) صحيح البخاري مع الفتح ٥/٥٠٦ رقم ١٨٥٢
(٥) صحيح مسلم مع النووي رقم ١١٤٨/١٠٥
(٦) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن ٨٨/٣ رقم ٢٩٩
(٧) انظر في هذا المحصول للرازي ٢/٢٦٦ وإعلام الموقعين ١/٨٣ وما بعدها والإبهاج ٣/١٠

ثم يجيء بعد هذا الإجماع داود الظاهري وولده محمد فينكران القياس ، ويتبنى ابن حزم رأيهما[١]، فيحمل حملة شعواء على القياس والقائسين، بل وعلى استعمال الرأي وتعليل الأحكام وهو محجوج بكتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، وإجماع من سبقه.

ففي القرآن الكثير من الآيات تأمرنا باستعمال الرأي والتدبر في حال من سبقنا حتى لا يصيبنا ما أصابهم من غضب الله ونزول البلاء.

وفيه الكثير من الآيات التي عللت فيها أحكام الشريعة في عمومها وخصوصها، مثل قوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾[٣]

وقد وقف الصحابة ومن بعدهم من الأحكام المعللة موقف الدارس الواعي، فما كان من العلل متعديا إلى مكان آخر، عدوا الحكم معه، وجعلوا الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما، وما كان من العلل قاصرا قصروا حكمه على محله ثم يجيء ابن حزم بعد هذا ويقول: «إن الله لا يفعل شيئا من الأشياء لعلة أصلا بوجه من الوجوه»[٤] ويقول: «ولا يحل لأحد القياس في الدين ولا بالرأي»[٥] وهو مخالف لأدلة الشريعة.

المبحث الأول

في أركان القياس

الأركان جمع ركن، وهو في اللغة يطلق على الجانب الأقوى، وما يتقوى به من ملك وغيره[٦].

والركن في الاصطلاح: ما يقوم به الشيء[٧]

---

(١) توفي داود سنة ٢٧٠ وابن حزم ٤٥٦

(٢) الأنبياء ١٠٧

(٣) البقرة ١٨٣

(٤) الإحكام لابن حزم ١١١٠/٧ والميزان للسمرقندي ٥٥٥

(٥) المحلى لابن حزم ٥٢/١

(٦) القاموس المحيط ٢٢٩/٤

(٧) التنقيح لصدر الشريعة ١٣١/٢

فهو جزء الماهية الذي لا تتحقق الماهية في الخارج إلا بوجوده وأركان القياس أجزاؤه التي لا توجد ماهية القياس وحقيقته إلا بتحققها، وللعلماء في بيان هذه الأركان اتجاهات أربعة.

الاتجاه الأول: وهو لجمهور الأصوليين والفقهاء كالبيضاوي وابن الحاجب وابن قدامة والسالم الإباضي[١] وغيرهم

ويرون أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، أما حكم الفرع فهو ثمرة القياس.

فإذا ثبت الحكم في صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى، فإننا نثبت في الصورة الثانية مثل حكم الصورة الأولى.

مثاله: إذا قلنا: إن الخمر حرام للإسكار، ووجدنا الإسكار في النبيذ فإننا نثبت للنبيذ حكم الخمر وهو الحرمة قياسا على الخمر.

فالأصل هو المحل الذي ثبت فيه الحكم أولا بدليله وهو الخمر، والفرع هو المحل الذي يراد معرفة حكمه بالقياس وهو النبيذ، وحكم الأصل هو الحرمة، والعلة هي الإسكار[٢].

الاتجاه الثاني: ونسبه أبو الحسين البصري للمتكلمين ويرون أن أركان القياس أربعة أيضاً: الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة.

ويرون أن الأصل هو دليل الحكم، وهو في مثالنا قوله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾[٣]

والفرع عندهم هو الحكم المستفاد بالقياس. وهو تحريم النبيذ.

وحكم الأصل هو الحرمة الثابتة للخمر.

والعلة هي الإسكار[٤]

---

(١) منهاج البيضاوي مع الإبهاج ٣/٣٧ ومنتهى الوصول لابن الحاجب ١٢٣ والروضة لابن قدامة ١٤٦ وشرح طلعة الشمس ٢/٩١

(٢) نهاية السول ٣/٣٨

(٣) الاية ٩٠ من سورة المائدة

(٤) المعتمد ٢/١٠٣٢ وأشار اليه الرازي في المحصول ٢/٢٤١ وتشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي ٤/١٧٥

الإتجاه الثالث: وهو للإمام الرازي، ويرى أن القياس مكون من أصلين وفرعين:

ففي الصورة الأولى وهي الخمر، جعل الحكم أصلا وهو تحريم الخمر

وجعل العلة وهي الإسكار، فرعا، لأنه لولا حكم الأصل لما بحثنا عن العلة، فالعلة فرع ثبوت حكم الخمر

وفي الصورة الثانية وهي النبيذ بالعكس، حيث جعل العلة وهي الإسكار أصلا، وحكم النبيذ وهو التحريم فرعا، لأنه لولا وجود الإسكار في النبيذ لم يكن لتحريم النبيذ وجود(١)

الاتجاه الرابع: ذهب إليه البزدوي والسمرقندي وجمهور الحنفية

ويرون أن ركن القياس ما جعله الشارع علامة على حكم النص وهو المعنى المسمى علة عند الأصوليين.

والقائلون بهذا لا ينكرون أن القياس لا بد فيه من الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، لكنهم يرون أن العلة هي الركن الأعظم في القياس

يقول البزدوي: ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه(٢)

ترجيح واختيار:

إننا إذا نظرنا في هذه الاتجاهات السابقة وجدنا أن أولاها بالقبول، هو الاتجاه الأول، القائل بأن للقياس أركانا أربعة: الأصل وهو المحل المقيس عليه والفرع وهو المحل المقيس وحكم الأصل والعلة

وذلك لأن الأصل في اللغة هو المحتاج إليه، ولا شك أن المحل المقيس عليه يحتاج إليه الحكم ليتعلق به، ولا يحتاج المحل إلى الحكم.

---

(١) المحصول للرازي ٢/٢٤٢

(٢) ويعلق عليه البخاري علاء الدين فيقول ثم الحكم في المنصوص عليه إن كان مضافا إلى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الإمام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع.
وإن كان الحكم مضافا إلى العلة في الأصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا وجمهور الأصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معا انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣/٣٤٤ ومثله في الميزان للسمرقندي ٥٨٣

وأما اتجاه المتكلمين فضعيف لأن الدليل الذي جعلوه أصلا يحتاج إلى المحل الذي يتعلق به، ولا يحتاج إليه ذلك المحل[1]

وأما اتجاه الرازي فيرد عليه أنه لا ينطبق إلا على القياس الذي تكون العلة فيه مستنبطة، لأنه في هذه الحالة تكون العلة مفتقرة إلى الحكم الذي ثبت في المحل الأول من حيث استنباطها منه، فصح أن تسمى فرعا.

بخلاف العلة المنصوص عليها لأنها في هذه الحالة تكون محتاجة إلى الدليل المثبت لها، وليست مفتقرة إلى الحكم فلا تكون فرعا عنه.

وأما اتجاه البزدوي والسمرقندي وغيرهما من الحنفية فيكفينا في رده أن علاء الدين البخاري ذكر في كشفه رأي الجمهور وعقب عليه بقوله: وهذا حسن لأن انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية[2].

فالحنفية أو جمهورهم أصحاب هذا الاتجاه مع الجمهور في أن القياس لا بد فيه من أربعة أمور هي الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة وهو الذي نختاره.

المبحث الثاني

في شروط القياس[3]

بينا فيما مضى أن للقياس أركانا أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة.

وإذا أردنا أن نتكلم عن شروط القياس وجب علينا أن نتكلم عن الشروط التي تخص كل ركن من هذه الأركان.

ولكن لما كان الأصل وحكم الأصل متلازمين جمع كثير من الأصوليين الكلام على شروطهما في مسألة واحدة.

وعلى هذا نسير في بحثنا فنتكلم عن شروط الأصل وحكمه في مسألة واحدة، ثم شروط الفرع في مسألة، ثم شروط العلة في مسألة، فهذه ثلاث مسائل

---

(١) أصول الفقه للدكتور محمد أبو النور زهير ٤/٥٩ ونهاية السول ٣/٣٨

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣/٣٤٥

(٣) الشرط لغة العلامة ومنه قوله تعالى: «فقد جاء أشراطها» أي علاماتها

وفي الإصطلاح ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته

المسألة الأولى

في شروط حكم الأصل

وهذه منها شروط متفق عليها بين الأصوليين، ومنها شروط مختلف فيها

أولا: الشروط المتفق عليها

الشروط المتفق عليها في حكم الأصل تسعة

الشرط الأول:

أن يكون حكم الأصل ثابتا في نفسه[١] لأنه لا قياس إلا على أصل، ولا يكون أصلا إلا إذا كان له حكم ثابت في نفسه

وفسره الآمدي بكون حكم الأصل غير منسوخ[٢]

وهذا هو رأي العلماء كافة، لأن الحكم الذي رفع عنا التعبدية غير ثابت حكمه على المكلفين، فلا يمكن أن يتعدى هذا الحكم إلى محل آخر، لأنه إذا لم يثبت في محله فهو أولى ألا يثبت في محل آخر.

لأن القياس هو إثبات حكم الأصل للفرع، فإذا كان الحكم في الأصل غير ثابت أصلا، أو كان ثابتا ثم نسخ استحال إثباته في محل آخر وهو الفرع، لأن نسخ الحكم بين عدم اعتبار الشارع لعلة الحكم المنسوخ، والفرع يثبت حكمه إذا وجدت علة حكم الأصل، والعلة بعد النسخ غير معتبرة، فلا تثبت حكما في المحل الذي يسمى فرعا.

وهذا صحيح فيما إذا كان القياس على حكم الأصل بعد نسخ ذلك الحكم، لأن حكم الفرع تابع في ثبوته لحكم الأصل، وإذا زال المتبوع زال التابع ضرورة. وهذا كله إذا لم تبق العلة معتبرة

وأما إذا بقيت العلة معتبرة فذهب الجمهور إلى المنع أيضا وخالف الحنفية فأجازوه[٣]

---

(١) إرشاد الفحول ١٧٩ وطلعة الشمس ٩٨/٢

(٢) المنتهى للأمدي ٣/٢ والإحكام ١٩٤/٣

(٣) دراسات أصولية في حجية القياس وأحكامه للدكتور رمضان عبد الودود ٢٠٢

مثاله قياس الحنفية صوم رمضان على عاشوراء في عدم وجوب تبييت النية لكونه صوما متعينا فيقول غيرهم نسخ حكم الأصل فيقول الحنفية إنا لم نقس على الحكم المنسوخ وإنما نظرنا إلى حكم آخر وهو عدم التبييت لكونه صوما متعينا مفتاح الوصول ١٣١ وجعله التلمساني شرطين وهو أن يكون ثابتاً وأن يكون غير منسوخ

الشرط الثاني:

أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعيا وزاد عليه الشيخ محمد أبو زهرة كونه عمليا، وهي زيادة لا بد منها، لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو إثبات الحكم الشرعي في الفرع نفيا وإثباتا، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيا عمليا بأن كان قضية عقلية أو لغوية فالحكم المتعدي إلى الفرع لا يكون شرعيا، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيه ولا يكون الغرض من القياس الشرعي متحققا.

وأما جريان القياس في اللغويات فيختص به أهل اللغة، وأما جريانه في العقليات فيختص به أهل العقيدة والمنطق وإن كان بعض الأصوليين تناولوها إيجازا من باب الاستطراد لإتمام المنفعة[1]

الشرط الثالث:

أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة، لأننا بالقياس نريد إثبات حكم شرعي، فلا بد أن يكون طريق معرفة هذا الحكم هو الكتاب والسنة، لأن جميع الأحكام لا تعرف إلا بالسمع[2]

والجمهور من المذاهب الأربعة وغيرهم على أن الإجماع داخل في الدليل السمعي. فاشترطوا في القياس أن يكوم حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الإجماع وخالف قلة من العلماء فاشترطوا ألا يكون الحكم ثابتا بالإجماع وحجتهم في ذلك أن القياس يتوقف على معرفة العلة التي شرع الحكم لأجلها، وهذا غير ممكن في الحكم الثابت بالإجماع، لأن العلة لا تعرف إلا من السند، والسند لا يذكر مع الحكم المجمع عليه، فلا يمكن معرفة العلة فلا يوجد قياس[3]

وهذا مردود فإن معرفة العلة التي شرع الحكم لأجلها كما تكون بالنص تكون بالمناسبة وغيرها من المسالك العقلية للعلة.فيتم بهذا اشتراط أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة أو الإجماع أما الحكم الثابت بالقياس فلا يقاس عليه عند الجمهور من الأئمة الثلاثة،

(١) الإحكام للآمدي ١٩٤/٣ وأصول أبي زهرة ٢٢٣
(٢) المحصول للرازي ٤٢٧/٢
(٣) أصول الفقه للشيخ زكي الدين شعبان ١٢٨

وخالف في هذا المالكية، ونسب التلمساني المخالفة إلى الحنابلة وأبي عبد الله البصري، ولكن ظاهر قول أحمد أنه يشترط ألا يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس كالجمهور[1]

ووجه القول باشتراط هذا الشرط: أن العلة إذا اتحدت فالوسط لغو، كقول الشافعي: السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح، ثم يقيس التفاح على البر.

فيكون هذا تطويلا بلا فائدة

وإن لم تتحد العلة في القياسين فسد القياس لأن الجامع بين الفرع الأخير والمتوسط لم يثبت اعتباره، لثبوت الحكم في الأول من دونه، والجامع بين المتوسط وأصله ليس في فرعه ومثاله: لو قاس قائس الطحلب والمكث إذا تغير بهما الماء على التراب الذي في ممره في حكم الطهورية بجامع غلبة التغير وضرورة الحاجة إليه.

ثم يقاس التراب الذي في ممر الماء على ما لو صب في الماء ماء طاهر مطهر فإنه طهور والجامع هو طهورية المخالط[2]

فالعلة في القياس الأول غلبة التغير وضرورة الحاجة إليه.

والعلة في القياس الثاني طهورية المخالط

الشرط الرابع:

أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، لأن ثمرة القياس إنما هي تعدية الحكم من محل إلى محل أخر نظرا لوجود المعنى الذي شرع الحكم لأجله في كل منهما، فما لا يعقل معناه كأوقات الصلاة وأعداد الركعات لا يقاس عليه، وكذا الحدود والكفارات عند الحنفية، فهذه أمور لا يعقل المجتهد معناها، فلا يمكنه أن يحكم بوجود المعنى في محل أخر، ولا يمكن على هذا تعدية الحكم إليه، فلا بد أن يكون حكم الأصل معللا، وأن تكون علته معروفة معينة وأن تكون موجودة في الفرع كما سيأتي، وإلا فلا يصح القياس[3]

الشرط الخامس:

أن يكون دليل حكم الأصل غير متناول لحكم الفرع، فإن كان دليل حكم الأصل يشمل

(١) مفتاح الوصول للتلمساني ١٣٦ وشرح الكوكب المنير ٢٦/٤ ومسلم الثبوت ٢٥٣/٢ والمقدمات الممهدات ٣٨/١

(٢) مفتاح الوصول للتلمساني ١٣٧

(٣) روضة الناظر ١٦٦ ومسلم الثبوت ٢٥٠/٢ وشرح ابن ملك على المنار ٧٦٧

الفرع، فإن القياس يكون ضائعا لا فائدة منه، لأن إثبات الحكم في الفرع حينئذ يكون بالنص أو الإجماع الذي ثبت به حكم الأصل لا بالقياس.

مثاله: أن تقول: الذرة مطعوم فيجوز بيعه بمثله متماثلا يدا بيد، ثم يستدل على حكم البر وهو الأصل، بما يشمله ويشمل الفرع وهو ما رواه معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: إني كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل - وكان طعامنا يومئذ الشعير»[1] فإن لفظ الطعام يتناول البر وهو الأصل كما يتناول الذرة وهو الفرع، ويتناول كذلك كل مطعوم.

ويميل البدخشي إلى عدم اشتراط هذا الشرط، فإنه لا مانع أن يثبت الحكم بأدلة كثيرة، فيكون تعاضد الأدلة مقويا للظن، وقد كثر في كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأنواع من الأدلة[2].

أقول إننا إذا أردنا إثبات الحكم بالقياس وحده فلا بد من اشتراط هذا الشرط، وإذا سقنا كثيرا من الأدلة فلا يشترط هذا الشرط.

الشرط السادس:

أن يكون حكم الأصل متقدما على حكم الفرع، إذا لم يكن لحكم الفرع دليل آخر غير القياس، لأنه إذا تأخر حكم الأصل عن حكم الفرع كان حكم الفرع ثابتا بغير دليل وهو باطل.

أما إذا كان لحكم الفرع دليل آخر غير القياس جاز أن يقاس على أصل تأخر حكمه، ويكون حكم الفرع ثابتا بدليله أولاً ثم بالقياس بعد ذلك وهذا من باب تعاضد الأدلة.

ومثال ذلك: قياس الوضوء على التيمم بجامع أن كلا منهما طهارة والتيمم تجب فيه النية فيقاس الوضوء عليه ويأخذ حكمه.

ولا شك أن الفرع وهو الوضوء متقدم على الأصل وهو التيمم، لأن الوضوء شرع مع شرع الصلاة قبل الهجرة، وأما التيمم فهو متأخر لأنه شرع بعد الهجرة.

فإذا لم يكن لوجوب النية دليل آخر بطل القياس.

---

(١) الحديث رواه مسلم وانظر شرحه في سبيل السلام ٣/٣٩ والحديث بسياقه في مسلم ٦/٢٣ رقم ١٥٩٢

(٢) مناهج العقول للبدخشي ٣/١١٨ وشرح الأسنوي ٣/١٢٠ ونشر البنود٢/١١٩ وتيسير التحرير ٣/٢٨٦ وشرح الكوكب المنير ٤/١٨

أما إذا كان للنية في الوضوء دليل آخر غير القياس وهو ما رواه البخاري بسنده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات...»[1] فإن القياس في هذه الحالة يكون صحيحا، ويكون حكم وجوب النية في الوضوء قد ثبت بدليله من السنة ثم جاء القياس من باب تعاضد الأدلة كما قلنا.[2]

الشرط السابع:

ألا يكون حكم الأصل معد ولا به عن سنن القياس فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه ذكره الغزالي وتبعه عليه ابن السبكي وغيره[3]

وقسم الغزالي الخارج عن القياس إلى أقسام أربعة:[4]

أولها: ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل معنى لهذا التخصيص يتعدى إلى غيره فلا يقاس عليه غيره، لأن التخصيص ثبت بالنص، وفي العمل بالقياس إلغاء لحكم هذا النص، فلا يجوز القياس حينئذ ومثال ذلك قضاء رسول الله ﷺ وسلم بشهادة خزيمة وحده، فإنه كان مخصوصا بذلك، وقال ﷺ. «من شهد له خزيمة فهو حسبه»[5]

ومما وقع فيه الخلاف من هذا جواز عقد النكاح بلفظ الهبة

فالشافعية تمنع منه وترى أن هذا مختص برسول الله ﷺ بدليل قوله تعالى: «خالصة لك من دون المؤمنين».

والحنفية يردون ذلك المذكور في الآية من الخصوصة إلى سقوط المهر لأن به يظهر الشرف ورفع الحرج بخلاف الاختصاص بلفظ يوجد ما يقوم مقامه من الألفاظ.

والشافعية ترى أن اختصاصه باللفظ تابع لاختصاصه بمعناه وللمالكية في هذا قولان والحنابلة كالشافعية[6]

---

(١) الحديث افتتح به البخاري صحيحه
(٢) شرح الأسنوي ٣/١٢٠ وحاشية العطار ٢/٢٥٩ والمحصول ٢/٤٢٨ والإبهاج ٣/١٥٨
(٣) جمع الجوامع والعطار ٢/٢٩٥ وتشنيف المسامع ٣/١٨٢
(٤) المستصفى ٢/٣٢٦ والإبهاج ٣/١٦٠
(٥) سنن أبي داود ٣/٤١٨ وخزيمة بن ثابت الأنصاري من السابقين الأولين شهد بدرا
(٦) مفتاح الوصول ١٣٢ والمغنى لابن قدامة ٦/٥٣٢

ثانيها: ما استثنى من قاعدة مقررة، وكان لاستثنائه معنى يمكن أن يتعدى إلى غير المحل المستثنى، فهذا يقاس عليه كل ما شارك المستثنى في علة الاستثناء، وفي جعل هذا خارجا عن القياس تجوز.

ومثاله: استثناء العرايا وهي بيع الرطب على النخل بالتمر في حدود خمسة أوسق وهذا لم يرد مبطلا لعلة الربا في المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر مطلقا فإنه ممنوع لعدم المماثلة وجاءت العرايا مستثناة من هذا نظرا لحاجة الناس فيمكن القياس عليها فيقاس العنب على الرطب ونقول يمكن بيعه بالزبيب في حدود خمسة أوسق، نظرا لحاجة الناس

فالعلة التي من أجلها استثنى العنب من التحريم هي الثابتة في استثناء الرطب

ثالثها: القاعدة المبتدأة التي لا يعقل معناها، وهذه لا يقاس عليها، لأن شرط القياس وجود العلة.

ومثالها: عدد الركعات ومقادير الزكاة والكفارات

رابعها: القواعد المبتدأة التي لا يوجد لها نظير في الخارج مع أنه يعقل معناها فهذه لا يقاس عليها لعدم وجود محل آخر حتى يعتبر فرعا، ويقاس على ما ثبت حكمه بالنص أو الإجماع.

ومثاله: رخص السفر في القصر والمسح على الخفين، وأيضا ضرب الدية على العاقلة، وأيمان القسامة في جانب المدعى

فرخصة القصر للصلاة في السفر يعقل معناها وذلك لما في السفر من المشقة التي تناسب التخفيف، ولا يقاس غيره من الصناعات الشاقة عليه والمسح على الخفين شرع لمسيس الحاجة وعسر النزع وهذا المعنى لا يشاركه فيه غيره كالقفازين والعمامة فلا يقاس هذا على ذلك لأنه لا يساويه في العلة.

وكذلك ضرب الدية على العاقلة كان في الجاهلية ثم جاء الشرع فأقره والعلة فيه كثرة وقوع الخطأ وشدة حاجة الناس إلى استعمال السلاح وكذلك أيمان القسامة جعلت خمسين يمينا، وكانت في جانب المدعى ابتداء نظرا لشرف الدم وغلبة الغيلة والخفية في القتل، والقاتل يستخف بالحلف كما يستخف بالقتل، فلا يمكن أن يعطى حق اليمين باعتباره مدعى عليه وإنما يعطى أولياء الدم المدعون به حق الأيمان نظرا لهذه المعاني[1]

(١) المستصفى للغزالي ٢/٣٢٦ ومفتاح الوصول ١٣٥ والإبهاج ٣/١٦٠

الشرط الثامن:

ألا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب وهو: أن يستغني المستدل بموافقة الخصم له في حكم الأصل عن إثبات ذلك الحكم بالدليل، مع أن الخصم يمنع كون الأصل فيه معللا بعلة المستدل وذلك إما بمنعه لعليتها، وإما بمنعه لوجودها في الأصل ويسمى الأول مركب الأصل ويسمى الثاني مركب الوصف[1]

فمثال مركب الأصل: قياس الشافعية العبد على المكاتب، والعلة هي الرق في كل، والحكم عدم قتل الحر بالمكاتب، وهو محل اتفاق بين الشافعية والحنفية.

فيمنع الحنفي أن تكون العلة هي الرق، بل العلة جهالة المستحق للقصاص، هل هو السيد أو الورثة؟ وهذه غير موجودة في الفرع وهو العبد.

فإن صحت هذه العلة بطل قياس العبد على المكاتب لعدم وجود علة مشتركة بينهما، فإن قاتل العبد معلوم فيه المستحق لا مجهول، وإن لم تصح هذه العلة منعنا حكم الأصل المقيس عليه وهو قاتل المكاتب، وقلنا حينئذ يقتل الحر بالمكاتب وعلى هذا لا يكون حكم الأصل متفقا عليه بين الخصمين وحينئذ لا بد من النص أو الإجماع كما تقدم [2].

ومثال مركب الوصف: أن يقول شافعي في مسألة عدم وقوع الطلاق المعلق قبل النكاح:

تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح، قياسا على ما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق.

فيقول الحنفي: العلة وهي كونه تعليقا غير موجودة في الأصل، لأن قوله

زينب التي أتزوجها طالق، تنجيز لا تعليق.

فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم وجود علة مشتركة بينهما، وإلا فيمنع حكم الأصل ونقول بوقوع الطلاق في مثل قوله لزينب لأنه تنجيز لا تعليق، فلو كان تعليقا لقلنا به، ولا يلزم في هذا محظور لأن اتفاق الخصمين لا يثبت حكم الأصل وإنما يثبت بالنص

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٢٧ والمراجع السابقة وإنما سمي الأول مركب الأصل لاتفاق الخصمين على الوصف والخلاف في وجوده

(٢) مفتاح الوصول ١٣٦ ومختصر ابن الحاجب ٢/٢١٢

أو الإجماع، إذا كانت العلة مختلفا فيها أو في وجودها وعلى هذا فلا بد من اشتراط هذا الشرط[1]

وقد ذكره صدر الشريعة في كلامه على العلة بما يفهم منه أنه شرط في العلة لا في حكم الأصل فقال: «لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الأصل»[2] وعلى كل هو شرط في القياس أيا كان مورده.

الشرط التاسع:

أن يكون حكم الأصل متفقا عليه بين الخصمين، في المسائل المتنازع فيها، فإذا لم يتفقا وأثبت المستدل حكم الأصل بدليله، ثم أثبت العلة بطريق من طرقها قبل ذلك منه في الأصح، وقيل لا يقبل ذلك ولا يسمع قياسه إلا إذا كان حكم الأصل مجمعا عليه من الأمة، أو متفقا عليه من الخصمين، وقيل لا بد من دليل شرعي[3]

مثال: ما اختلف الخصمان في حكم الأصل فأثبته المستدل بطريقه:

إذا باع البائع عينا للمشتري، واختلفا في قدرها أو صفتها وهي موجودة، والحكم هنا مختلف فيه: هل القول قول البائع مع يمينه، أو يتحالفان ويترادان؟ فيثبت المستدل حكم الأصل وهو التحالف عند الاختلاف بدليله المفهوم مما رواه الشيخان عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه» وللبيهقي: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»[4]

فهذا يدل على أن اليمين على من أنكر وكل واحد من المتبايعين مدعى عليه، فيحلف لصاحبه ويترادان، لأنه لا بينة لأحدهما.

هذا إذا اتفقا على العلة أما إذا اختلفا فهو قياس مركب وقد تقدم اشتراط ألا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب.

---

(١) الإحكام للآمدي ١٩٨/٣ وتيسير التحرير ٢٨٩/٤

(٢) التوضيح على التنقيح مع التلويح ٦٧/٢ وتشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي ١٨٤/٣ والإحكام للآمدي ٢٨٢/٣

(٣) شرح الكوكب المنير ٢٨/٤ والتلخيص لإمام الحرمين ٢٦٢/٣

(٤) سبل السلام ١٣٢/٤ وانظر المهذب للشيرازي ٤٠٥/١ والحديث في البخاري مع الفتح ٩٢/١٠ رقم ٤٥٥٢ وفي مسلم بشرح النووي ٢٤٣/٦ رقم ١٧١١

شروط حكم الأصل المختلف فيها

الشرط الأول: ألا يكون حكم الأصل ثابتا بالإجماع وهو خلاف ضعيف والجمهور يرون أن القياس يصح على حكم أصل ثبت بالإجماع وقد تقدم

الشرط الثاني: ألا يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس وخالف في هذا المالكية والحنابلة فأجازوا القياس على ما ثبت حكمه بالقياس بشروط وقد تقدم

الشرط الثالث: أن يقوم دليل على تعليل حكم الأصل ودليل على جواز القياس عليه والراجح في هذا ما ذهب إليه الآمدي من التفصيل بين الدليل العام الذي يدل على وجوب تعليل حكم الأصل والقياس عليه، فهذا لا يخالف أحد في اشتراطه.

وبين الدليل الذي يخص كل أصل من الأصول ويدل على القياس عليه، وهذا لا يمكن اشتراطه لأنه مخالف لإجماع الصحابة رضي الله عنهم فقد كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند وجود ما يظن أنه علة للحكم في الأصل، ويظن وجوده في الفرع من غير أن يبحثوا عن دليل خاص بكل صورة من صور القياس»[1]

الشرط الرابع: اشترط – الكرخي فيما خالف الأصول ، أنه لا يجوز القياس عليه إلا بأحد أمور ثلاثة:

١- التنصيص على علة هذا الأصل المخالف للقواعد والأصول، لأن التنصيص على العلة كالتصريح بجواز القياس عليه.

٢- أن تجمع الأمة على تعليله، سواء اتفقوا على تعيين العلة، أو اختلفوا فيها،

٣- أن يكون القياس عليه موافقا لأصول أخر.

والأصح عند الرازي والبيضاوي والجمهور، أنه يطلب الترجيح بين هذه الأقيسة.

وذهب أكثر الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والمالكية، أنه يجوز القياس على ما خالف قياس الأصول مطلقا، وقاس الإمام أحمد من نذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده، فقال: «يفدى نفسه بكبش»[2]

---

(١) الإحكام للآمدي ١٩٩/٣ ونهاية السول ١٢٢/٣

(٢) منتهى السول للآمدي ٣/٣ وشرح الكوكب المنير ٢٢/٤ والإبهاج شرح المنهاج ١٥٩/٣

الشرط الخامس: ذهب عثمان البتي إلى أنه لا يقاس على أصل حتى يرد الدليل على جواز القياس عليه، وفسر القرافي هذا بأن المراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث هو لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها - وبهذا التفسير غاير الشرط الثالث - فإن كانت المسألة من مسائل النكاح مثلا اشترط ان يرد الدليل بجواز القياس في النكاح، وهكذا في كل باب من أبواب الفقه. وهذا باطل بما أبطلنا به الشرط الثالث(١)

الشرط السادس: زعم بشر المريسي، أن شرط الأصل أن يكون حكمه معللا بالإجماع وأن يكون منصوصا على هذه العلة.

وهل الشرط أحد الأمرين بالتبادل أو كلاهما على سبيل الجمع؟ خلاف في النقل عن بشر المريسي

وهذا الاشتراط باطل مطلقا، لأن الأدلة المثبتة للقياس لم تفرق بين صورة وأخرى ومن اشترط هذا ليس له دليل عليه(٢)

المسألة الثانية

في شروط الفرع

الشرط الأول:

أن تكون علة حكم الأصل موجودة في الفرع حتى يمكننا أن نعدى الحكم من الأصل إلى الفرع، لأن تعدي الحكم مرتب على تعدية العلة، والفرع يأخذ حكم الأصل نظرا لوجود علة حكم الأصل في الفرع.

وسواء علمنا وجود العلة في الفرع بطريق مقطوع به أو بطريق مظنون فالكل في صحة القياس سواء، فإن كانت قطعية فقطعي، أو ظنية فظني.

وقال قوم إنه لا بد من القطع بوجود العلة في الفرع لأنه إذا وقع الشك في العلة فلا يمكن إلحاق الفرع بالأصل في الحكم.

وهذا باطل لأن العمل بالقياس عمل بما يغلب على الظن، والعمل بما يغلب على الظن واجب وهو غير العمل بالشك المردود، الذي يمنعون القياس لأجله.

---

(١) منتهى السول ٣/٣

(٢) جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٥٥ وشرح الكوكب المنير ٤/١٠٠

وسواء كانت علة الفرع مختلفة عنها في الأصل قوة وضعفا، أم كانت مساوية لها، فالمهم أن تتحقق فيما تقصد المساواة فيه من عين العلة، كقياس النبيذ على الخمر في الإسكار، فالعلة بعينها مشتركة بينهما، أو كانت المساواة في جنس العلة، كقياس الأطراف على النفس في الجناية، فهي جنس جامع للجناية على النفس والجناية على الأطراف، وحكم الأصل هو وجوب القصاص، فيثبت هذا الحكم للفرع ونقول بوجوب القصاص في الأطراف قياسا على وجوب القصاص بالجناية على النفس[1]

الشرط الثاني:

ألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل، والكلام فيه كالكلام في وجوب تقديم الأصل على الفرع في الثبوت وقد مثلنا له، وبينا أن ذلك يكون شرطا إذا لم يكن للحكم إلا هذا القياس، أما إذا كان للحكم دليل أخر فلا مانع من جريان القياس بدون الشرط، ويكون من تعاضد الأدلة.

الشرط الثالث:

ألا يكون حكم الفرع منصوصا عليه لا نفيا ولا إثباتا، لأنه لو كان منصوصا عليه نفيا لم يجز القياس، لأنه يكون قياسا في مقابلة النص ومثاله:

قياس الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل، وكفارة القتل يجب فيها تحرير رقبة مؤمنة، فيقاس عليها كفارة الظهار في اشتراط الإيمان في الرقبة.

والحنفية يقولون: إن لفظ الرقبة في الظهار جاء مطلقا، وهذا ينافي اشتراط الإيمان، فاشتراط الإيمان في الرقبة في الظهار ينافيه هذا الإطلاق فلا يجوز[2].

ولو كان منصوصا عليه إثباتا لضاع القياس، لأن حكم الفرع حينئذ سيكون معلوما من النص فالقياس لا فائدة منه.

كما إذا قسنا النبيذ على الخمر في الإسكار، فحرمنا النبيذ قياسا على الخمر وقد ورد النص بتحريم كل مسكر، فيدخل فيه النبيذ وغيره، والنص هنا هو ما رواه مالك بسنده

---

(١) جمع الجوامع ٢/٢٦٨ والإبهاج ٣/١٦٢ وشرح الكوكب المنير ٤/١٠٥ وتشنيف السامع بجمع الجوامع للزركشي ٣/١٨٩

(٢) مسلم الثبوت ٢/٢٦ وتشنيف المسامع بجمع الجوامع ٣/١٩٧

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «سئل رسول الله ﷺ عن البتع فقال: كل شراب أسكر فهو حرام»(١)

فالقياس حينئذ لا فائدة منه

والحق أنه لو كان في المسألة دليلان يراد إثبات الحكم بكل منهما، فهذا لا يقول به أحد لأنه تحصيل للحاصل فلا بد من اشتراط هذا الشرط.

وإن كان المراد من الدليلين الإيضاح والاستظهار فلم يخالف فيه أحد، ألا تراهم يقولون الدليل على هذا الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعلى هذا فلا يشترط هذا الشرط.

وملخص الشرط ألا يرد نص يخالف حكم الفرع الثابت بالقياس لأنه سيكون قياسا في مقابلة النص فلا يجوز، وألا يرد نص يوافق حكم الفرع الثابت بالقياس إذا أردنا إثبات الحكم بكل منهما لأنه تحصيل للحاصل(٢).

الشرط الرابع:

ألا يكون الفرع مما تعبدنا الله باليقين فيه كإثبات صفات الله تعالى، فإنها مما لا يثبت إلا بالعلم اليقيني فلا يجوز إثباتها بالقياس(٣).

المسألة الثالثة

في شروط العلة

العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على شرع الحكم عنده تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، وهذا التعريف عند من يرى أن أحكام الله معللة برعاية مصالح العباد، أما من يرى أن أحكام الله لا تعلل فيعرفها بأنها الوصف المعرف للحكم، أو العلامة التي يستدل بها المجتهد على الحكم(٤)

ولقد اختلفت مناهج الأصوليين في التعبير عن شروط العلة فالبعض يسوق بعض الشروط تحت عنوان شرط ويأتي بالباقي في صورة قضايا خلافية، ويبين أراء العلماء

---

(١) الموطأ مع تنوير الحوالك ٢/١٧٩ والبتع بكسر الباء وسكون التاء المثناة نبيذ العسل

(٢) مسلم الثبوت ٢/٩١ – ٣٦٠ وشرح الكوكب المنير ٤/١١٠

(٣) المستصفى ٢/٣٣١

(٤) الإبهاج ٣/٣٠

فيها، والبعض يسوقها جميعا قضايا خلافية، والبعض يسوقها كشروط: وهم قلة ومنهم الإمام الشوكاني ونحن نسير على منهجه ونقتفي أثره في ذكر شروط العلة بترتيبها عنده.

الشرط الأول:

أن تكون العلة مؤثرة في الحكم فإن لم تكن مؤثرة فيه فلا تصح أن تكون علة ومعنى كونها مؤثرة في الحكم أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها لا لشيء آخر سواها، وقيل معناه أن تكون العلة جالبة للحكم ومقتضية له.

الشرط الثاني:

أن تكون وصفا ضابطا لحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، فإن كانت حكمة مجردة فقد اختلف العلماء في التعليل بها والراجح أنها إذا كانت ظاهرة منضبطة جاز التعليل بها وهو اختيار الآمدي وجماعة، منهم ابن السبكي(1)

ومثالها: حفظ العقول فإنها حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهي ظاهرة منضبطة، ومثال ما لا ينضبط المشقة فإنه لا يصح التعليل بها لعدم انضباطها وإنما يعلل بالوصف الضابط لها وهو السفر، فلا يقاس على المسافر غيره من أصحاب الأعمال الشاقة.

الشرط الثالث:

أن تكون العلة ظاهرة جلية لأنها لو كانت خفية ما أمكن إثبات حكم الفرع بها.

الشرط الرابع:

أن تكون سالمة لا يعارضها نص ولا إجماع، فإن عارضها نص أو إجماع بطل التعليل بها كإيجاب الصوم في الكفارة على الملك الغني القادر على غيره من مراتب الكفارة المتقدمة في الترتيب على الصوم لأن ذلك أدعى إلى تأديبه وإبعاده عن الوطء في نهار رمضان.

كما أفتى به يحيى بن يحيى الليثي ت ٢٣٤ هـ صاحب الإمام مالك إمام أهل الأندلس الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي المعروف بالمرتضى ت ٢٣٨ هـ(2) فهذا مخالف للنص.

(1) الإحكام للآمدي ٣/٢٠٢ والإبهاج ٣/١٤١ وتشنيف المسامع للزركشي ٣/٢١٣

(2) شرح الكوكب المنير ٤/٨٥ و١٨٠

ومثال المخالف للإجماع من يجوز ترك الصلاة للمسافر قياسا على جواز تركه الصيام فإنه مخالف للإجماع [1] ولا يصح

الشرط الخامس:

أن تكون مطردة منعكسة بحيث إذا وجدت وجد الحكم وإذا انتفت انتفى الحكم كالإسكار مثلا وجعله الشوكاني شرطين مطردة ومنعكسة ؟

الشرط السادس:

ألا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإن عارضها ما هو أقوى منها[2] بطل ترتيب الحكم على الضعيفة ووجب ترتيبه على القوية وإن عارضها ما هو مساو لها طلب الترجيح.

ومثاله: أن يقول الحنفي في صوم الفرض: صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيقال له: صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبني على السهولة[3]

الشرط السابع:

ألا تكون العلة عدما في الحكم الثبوتي؛ فلا يعلل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي، كما قاله جماعة ومنهم الآمدي وابن الحاجب.

وذهب الأكثرون ومنهم الرازي والبيضاوي إلى أنه لا يشترط هذا الشرط فيجوز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي، فإن عدم امتثال العبد لأمر سيده يعرفنا سخطه وغضبه عليه.

كما يجوز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي، فإن عدم العلة يدل على عدم المعلول[4]

الشرط الثامن:

ألا تكون العلة محلّ الحكم أو جزءا منه كما قاله جماعة منهم الشوكاني.

مثال التعليل بالمحل: الذهب ربوي لأنه ذهب،

(١) المرجع السابق ٤/٨٥

(٢) ومثال ذلك تعليل الحد في الخمر بالنجاسة ويعارضه تعليل الحد فيها بالإسكار، فالإسكار أقوى لأنه مطرد منعكس بخلاف النجاسة

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/٨٤

(٤) الإحكام للآمدي ٣/٢٠٦ والإبهاج بشرح المنهاج ٣/١٤١ والمحصول ٢/٣٩٣ وشرح العضد ٢/٢١٤

ومثال التعليل بالجزء: الخمر حرام لاعتصاره من العنب، هكذا أطلقه الشوكاني ونسبه الأصفهاني في شرح المحصول للأكثر.

وأكثر النقول عن الأصوليين تدل على أنه قد ذهب الأكثرون إلى جواز أن تكون العلة محل الحكم أو جزءه في العلة القاصرة فقط ولا يجوز ذلك في المتعدية، ومنهم الرازي والبيضاوي، وفصل الآمدي بين المحل والجزء تفصيلا انتهى به إلى موافقة الجمهور في المحل حيث جوزه في العلة القاصرة ومنعه في المتعدية وتبعه ابن السبكي والزركشي وخالفاه في الجزء فلا يمتنع التعليل به عنده لاحتمال عمومه للأصل والفرع وعندهما يجوز في القاصرة وأطلق ابن الحاجب الجواز في العلة القاصرة والمنع في العلة المتعدية[1] وهو الراجح.

الشرط التاسع:

أن تكون أوصافها مسلمة من الخصمين أو مدلولا عليها.

الشرط العاشر:

اشترط بشر المريسي أن تكون العلة ثابتة بالنص أو الإجماع.

وهذا غير مستقيم لأن العلة كما تكون ثابتة بالنص والإجماع قد تكون ثابتة بطريق من طرق الاستنباط من السبر أو غيره من الطرق العقلية.

الشرط الحادي عشر:

ألا تكون موجبة للأصل حكما وللفرع حكما أخر كقياس النبيذ على الخمر في الإسكار والخمر يحرم تناوله فيكون النبيذ نجسا[2]

الشرط الثاني عشر:

أن تكون العلة وصفا معينا حتى يمكن النظر في وجوده في الفرع ويصح القياس[3]

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير ٣٦٥/٤ والإبهاج ١٣٩/٣ وشرح الكوكب المير ٥١/٤ وإرشاد الفحول ١٨٢ والإحكام ٢٠١/٣ ومنتهى الوصول ١٢٤ وتشنيف المسامع للزركشي ٢٢٦/٣

(٢) إرشاد الفحول ١٨٢

(٣) إرشاد الفحول ١٨٤

الشرط الثالث عشر:

ألا توجب ضدين لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين إلا بشرطين متضادين كالتأقيت فهو مبطل لصحة النكاح والبيع مصحح للإجارة[1]

الشرط الرابع عشر:

ألا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل كأن تقول عرق الكلب نجس كلعابه لأنه مستقذر فإن الإستقذار لم يثبت إلا بعد ثبوت نجاسته[2]

الشرط الخامس عشر:

أن يكون طريق إثباتها شرعيا كالحكم ذكره الأمدي في جدله

الشرط السادس عشر:

ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة المفروضة التي لا حقيقة لها حكاه الشوكاني وهو مذهب الرازي والفتوحي وجماعة[3]

وخالف في هذا جماعة منهم القرافي وهو الصحيح

مثاله تعليل صحة العتق بتقدير البيع فيقاس عليه صحة ثبوت الولاء وبراءة الذمة من الكفارة يقول القرافي واعلم أن المقدرات في الشريعة لا يكاد يعرى عنها باب من أبواب الفقه(٤)

الشرط السابع عشر:

يشترط في العلة المستنبطة ألا تعود على الأصل بإبطاله أو إبطال جزئه، لأن الأصل منشؤها، فإبطالها له إبطال لها أيضا لأنها فرع عنه والفرع لا يبطل أصله.

وهذا الشرط متفق عليه والخلاف في التمثيل

فيمثل له الشافعية والجمهور بتعليل الحنفية وجوب الزكاة بدفع حاجة الفقير وهذا

---

(١) المرجع السابق وتشنيف المسامع للزركشي ٣/٢٣٤ والإبهاج ٣/١٥٤ وشرح الكوكب المنير ٧٩/٢١
(٢) تشنيف المسامع للزركشي ٣/٢٣٤
(٣) المرجع السابق والإبهاج ٣/١٥٥ وشرح الكوكب المنير ٨١/٤
(٤) المرجع السابق وشرح تنقيح الفصول للقرافي ٤١٠-٤١١

التعليل مجوز لإخراج قيمة الشاة، فيتخير مخرج الزكاة بين إخراج الشاة وإخراج قيمتها، وهذا مفض إلى عدم وجوب إخراج الشاة على التعيين لأنه خير بينها وبين قيمتها.

ويمثل له الحنفية: تعليل الشافعية الترخيص في السلم بحاجة الناس وهذا التعليل يجوز السلم حالا ومؤجلا: وهذا التعليل يعود على الأصل بالإبطال فإن النص ذكر فيه الأجل وهو قوله تعالى: «يأيها الذين أمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه»(١) وقوله ﷺ فيما رواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال: «من أسلف في تمر – وفي البخاري في شيء – فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»(٢)

وعلى هذا فيكون التعليل بحاجة الناس وإباحة السلم الحال بناء على هذه العلة يقتضي بطلان النص المقتضي تحديد الأجل(٣).

الشرط الثامن عشر:

إذا كانت العلة مستنبطة فالشرط ألا تعارض بمعارض موجود في الأصل صالح للعلية وليس موجودا في الفرع، لأنه متى كان في الأصل وصفان متنافيان يقتضي كل واحد منهما نقيض الأخر لم يصلح أن يكون أحدهما علة إلا بمرجح.

مثال ذلك: أن يقول الحنفي في صوم الفرض: صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل.

فيقال له: صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة(٤)

الشرط التاسع عشر:

إذا كان في الأصل شرط فيشترط ألا تكون العلة موجبة لإزالة هذا الشرط. فإذا كانت العلة توجب إسقاط هذا الشرط فلا يجوز التعليل بها(٥)

---

(١) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة

(٢) سبل السلام ٣/٤٩ والحديث بتمامه في البخاري مع الفتح ٦/٣٠٥ رقم ٢٢٥٣ وفي مسلم مع النووي ٦/٤٨ حديث رقم ١٦٠٤

(٣) جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٩١ ومسلم الثبوت ٢/٢٨٩ وشرح الكوكب المنير ٤/٨١ وإرشاد الفحول ١٨٣

(٤) المرجع السابق وشرح الكوكب المنير ٤/٨٥

(٥) إرشاد الفحول ١٨٣

مثاله. شرط خوف العنت فإن جواز زواج الأمة مشروط به في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿ذلك لمن خشي العنت منكم﴾

فإذا عللت صحة زواج الأمة بعدم وجود مهر الحرة فقط أدى ذلك إلى إلغاء الشرط المذكور حيث يجوز لمن لم يجد مهر الحرة وهو معتدل الشهوة أو ضعيفها أن ينكح الأمة وهذا غير جائز.

الشرط العشرون:

إذا كانت العلة مستنبطة فالشرط ألا تتضمن إثبات حكم زائد على ما أثبته النص أو مخالف له، لأنها إنما تعلم مما أثبت فيه.

مثاله قوله ﷺ «لا تبيعوا الطعام إلا يدا بيد سواء بسواء» فإذا عللت الحرمة فيه بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له.

وقال الآمدي «وإنما يصح ذلك أن لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص»[1] لأنها إذا لم تناف لم يضر وجودها.

قال البرماوي هو المختار[2]

الشرط الحادي والعشرون:

ألا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس.

مثال ما شمل حكم الفرع بعمومه كقياس التفاح على البر بجامع الطعم في كل

فيقال. العلة دليلها قوله ﷺ «الطعام بالطعام مثلا بمثل»[3]

وهذا شامل للأصل والفرع وغيرهما من كل مطعوم.

ومثال ما كان متناولا للفرع بخصوصه. قوله ﷺ من قاء أو رعف فليتوضأ وإن كان الحديث ضعيفا[4] لكن يذكر للتمثيل

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٢٤٥

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٨٦

(٣) الحديث بتمامه في مسلم بشرح النووي ٦/٢٣ رقم ١٥٩٢

(٤) تلخيص الحبير ١/٢٧٤ والدراية في تخريج أحاديث الهداية ١/٣٠ وسنن ابن ماجة ١/٣٨٦ وانظر نيل الأوطار ١/١٨٩

فلو قسنا الخارج من القيء والرعاف في نقضه للوضوء على الخارج من أحد السبيلين، والجامع بينهما أن كلا منهما خارج نجس، والدليل على هذه العلة هو هذا الحديث فيكون القياس ضائعا لا قيمة له، لأن دليل العلة دال على حكم الفرع بخصوصه[1]

الشرط الثاني والعشرون:

ألا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها هكذا قال الشوكاني والراجح في نظري أن هذا الشرط داخل في الشرط السادس، ويجمعهما ألا تعارض العلة علة أخرى أقوى منها سواء اقتضت نقيض حكمها أو ضده، لأن العمل بالراجح كما ذكرنا فيما مضى.

الشرط الثالث والعشرون:

ألا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي هكذا ذكره الشوكاني[2]

ويمكن أن يمثل لها بقياس من أكل ناسيا في رمضان، على من أكل عامدا، بأن كلا منهما فيه وصول شيء مفطر إلى الجوف.

مع أن الأكل ناسيا ورد فيه النص بعدم الفطر به، والأكل عامدا ورد النص بوجوب الفطر به، فيعمل بالنص كل في محله، والله أعلم.

وقد ذكر الشوكاني بعد ذلك شروطا مختلفا فيها منها:

١- شرط الحنفية وأبو عبد الله البصري أن تكون العلة متعدية، والمختار جواز التعليل بالقاصرة.

٢- ألا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم، والمختار جواز التعليل بالحكم الشرعي

٣- أن تكون مستنبطة من أصل فيه دليل قطعي على حكمه، والمختار أنه يكفي الظن

٤- ومنها القطع بوجود العلة في الفرع، والمختار أنه يكتفي بالظن

٥- ألا تكون العلة مخالفة لمذهب الصحابي، والمختار عدم اشتراطه

(١) إرشاد الفحول ١٨٣ وشرح الكوكب المنير ٨٩/٤

(٢) إرشاد الفحول ١٨٣

المبحث الثالث في محل القياس

«ما يجوز القياس فيه وما لا يجوز»

وفيه مسائل ثلاث

المسألة الأولى

ما يجوز فيه القياس باتفاق

اتفق القائلون بالقياس على جريان القياس في كل حكم شرعي أمكن تعليله، وثبتت العلة فيه بطريق من طرقها المعتمدة، وتحققنا أو غلب على ظننا وجود تلك العلة في الفرع.

فإذا وجد هذا تم القياس وثبت للفرع الحكم الذي ثبت للأصل

المسألة الثانية

القياس في الأسباب والشروط

اختلف الأصوليون في جريان القياس في الأسباب والشروط على مذهبين

المذهب الأول:

وهو لأكثر أصحاب الشافعي وذهب إليه الغزالي وغيره ويرون أن القياس يجري في الأسباب والشروط

واستدلوا على ذلك بأن الأدلة التي تثبت حجية القياس مطلقة، لم تقتصر على نوع منه دون نوع، فوجب العمل بها على إطلاقها، ونحكم بجواز القياس في الجميع، ويكون حجة في الأسباب والشروط، كما هو حجة في كل حكم شرعي أمكن تعليله بلا فرق، وما السبب والشرط إلا حكم شرعي

ومثال القياس في الأسباب: وجوب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كون كل منهما سببا للزجر وعصمة الدماء، والقتل بالمحدد سبب للقصاص فيكون القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص قياسا عليه.

ومثال القياس في الشروط: اشتراط النية في الوضوء قياسا على اشتراطها في التيمم بجامع أن كلا منهما نية في طهارة مبيحة للصلاة[1].

المذهب الثاني:

وهو لجمهور الحنفية والمالكية وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب والرازي والبيضاوي ويرون أن القياس لا يجري في الأسباب والشروط ولا يكون حجة فيها[2].

واستدلوا على ذلك بأن القياس لا بد من الوصف الجامع بين الأصل والفرع فإذا لم يتحقق هذا الوصف فلا يمكن إجراء القياس لفقد ركن من أركانه وهو العلة.

وإذا وجد هذا الوصف الجامع بين الأسباب أو الشروط التي يراد قياس بعضها على بعض، كان هذا الوصف الجامع هو العلة للحكم

وكل سبب من الأسباب وكل شرط من الشروط إنما هو فرد من أفراد ذلك الوصف الجامع.

فقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ليست العلة فيه هي الزجر وإنما هي كون كل منهما قتل عمد عدوان.

وكذلك قياس النية في الوضوء على النية في التيمم، فكل من الوضوء والتيمم طهارة مقصودة للصلاة وهذا المعنى هو علة اشتراط النية.

الحق في هذه المسألة:

والحق أن قطع النزاع بين المتنازعين في هذه المسألة وهي القياس في الأسباب والشروط – ممكن فإن من قال بجريان القياس فيها إنما أجراه بينها بوصف جامع يتحقق في كل منها.

ومن قال بمنع جريان القياس فيها اكتفى بذلك الوصف الجامع الذي يجمع بينها فيكاد يكون الخلاف لفظيا.

وإذا حققنا اختلافهم في الفروع التي اعتاد الأصوليون التمثيل بها هنا ما وجدناه

---

(١) المستصفى ٢/٣٣٢ والإحكام للآمدي ٤/٦٥ وأصول الفقه للدكتور محمد أبو النور ٤/٥٧

(٢) الإحكام للآمدي ٤/٦٦ ونهاية السول للأسنوي ٤/٢٦

راجعا إلى هذه القاعدة، وإنما اختلافهم في هذا راجع إلى تحقيق ما يوجب الحكم في هذه الفروع.

ففي قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ليجب فيه القصاص، البحث فيه عن العلة التي من أجلها وجب القصاص في القتل وهي كونه قتلا عمدا عدوانا بما يقتل غالبا، فمن قال إن العلة موجودة فيه عند استعمال المثقل أوجب القصاص فيه ومن قال إن المعنى الذي من أجله شرع القصاص في القتل غير موجود في القتل بالمثقل لم يجر فيه القصاص[1].

ففي المسألة قاعدة عامة وهي أنه يجب القصاص في كل قتل عمد عدوان بما يقتل غالبا والمجتهدون يجتهدون في إدخال الفروع تحت هذه القاعدة.

وكذا في قياس اللواط على الزنا وهل يعتبر اللواط زنا يأخذ حده أو لا يعتبر فيأخذ حكما آخر قد يكون أثقل من حد الزنا.

وكذلك قياس النبش على السرقة وهل يتحقق في النبش معنى السرقة وهو إخراج المال خفية من حرز مثله وهو القبر فإنه حرز للكفن؟.

المسألة الثالثة

القياس في الحدود والكفارات والمقدرات

من جملة ما اختلف فيه الأصوليون جريان القياس في الحدود والكفارات والتقديرات وقد صور أبو الحسين البصري الخلاف فيما يجري فيه القياس وما لا يجري بأنه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة؟ أو لا يكون ذلك فينبغي أن يتتبع المجتهد كل مسألة من المسائل الفقهية ليعلم هل الحكم فيها يمكن تعليله فيبحث عن علته ويجري القياس فيه، أو لا يمكن أن تدرك علته فيمتنع عن جريان القياس فيه[2]

والخلاف في هذا على مذهبين

(١) مناهج العقول ٤/٣٤ للبدخشي وتشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي ٣/١٦١

(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٧٩٥ وتشنيف المسامع للزركشي ٣/١٥٨

المذهب الأول:

وهو ما ذهب إليه الشافعي وأحمد وجمهور العلماء، ويرون جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس – من حيث المبدأ ولو في مسألة واحدة – وهكذا كل حكم شرعي تفهم علته، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

الدليل الأول:

أن الأدلة التي دلت على حجية القياس جاءت عامة غير مخصصة بنوع دون نوع فيجري القياس في كل هذه الأنواع متى كان الحكم معللا بعلة ووجدت هذه العلة في مكان آخر فيجري القياس ويلحق الفرع بالأصل بالعلة المذكورة.

واعترض: على هذا بأن الأدلة التي دلت على حجية القياس ليست عامة بل هي مخصصة بمخصص عقلي وهو عدم وجود المانع.

والقياس في الحدود والكفارات فيه مانع يمنع من جريان القياس فيها، لأن التقدير من الشرع مانع يمنع القياس ولهذا وجب القطع في السرقة ولم يجب في الغصب مع أنه أشد منها وأوجع، ووجبت الكفارة في الظهار دون الردة، ويجاب عن هذا بأن الحكم الذي نريد تعديته من الأصل إلى الفرع إنما هو فيما أمكن تعليله من الأحكام لا في كل حكم من أحكام الحدود والكفارات، ثم إن هذا الحكم هو الوجوب من حيث كونه وجوبا لا من حيث التقدير.

وأما وجوب القطع في السرقة دون الغصب، فلأن السرقة تهفو إليها صغار النفوس وتكون خفية فلو لم يُشرع لها حد لعم الفساد وضاعت الأموال.

وأما الغصب فيمكن دفعه من صاحب المال بأهله وعشيرته أو بالحاكم.

وأما وجوب الكفارة في الظهار دون الردة فإن الردة يجب فيها القتل لمن يرتد ويموت كافرا فلا حاجة به إلى الكفارة، وأما الظهار فشرعت الكفارة فيه زجرا له عن ارتكاب مثل هذا العمل وجبرا لما حصل منه من التجاوز وهكذا نرى أن بعض صور التقديرات والكفارات والحدود يمنع منها مانع أو تكون غير معللة، وهي الكثير الغالب فلا يجري فيها القياس.

وبعض الصور يستوفى فيها القياس أركانه فيجري فيها القياس لوجود العلة[1]

(١) الإحكام للآمدي ٦٢/٤ ومسلم الثبوت ٣١٨/٢ وشرح الكوكب المنير ٢٢٠/٤

الدليل الثاني:

الإجماع من الصحابة والتابعين على اعتبار القياس في مسائل، منها اعتبار الصحابة للقياس في حد الشرب، فقد روى مالك عن ثور بن زيد الديلمي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال علي بن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى» أو كما قال «فجلد عمر في الخمر ثمانين»[1]

واعترض على هذا: بأن ثبوت حد الشارب كان بالإجماع المذكور الذي أزال شبهة القياس، ولا يلزم العمل بالقياس الذي أزال الإجماع شبهته العمل بكل قياس، فيلزم عدم إثبات الحدود ونحوها بالقياس لأن الدليل لا يفيده[2]

والجواب: أن ثبوت حد الشارب كان بالقياس، وقد استدل به المستدل قبل أن تزال شبهته كما يقول المعترض ثم انعقد الإجماع على حكمه، فعلم من عمل الصحابة بالقياس ومن الإجماع على الحكم المستفاد بالقياس أن الشبهة في القياس غير مانعة من العمل به في الحدود وغيرها فالشبهة المانعة في الحدود هي الشبهة في التنفيذ لا في الإثبات[3]

الدليل الثالث: المعقول

وذلك أن القياس كخبر الواحد كل منهما يفيد ظن الحكم، وخبر الواحد يجوز إثبات الحدود والكفارات ونحوها به فكذلك القياس.

ثم إن القياس فيه ظن الحكم وكل ما يفيد ظن الحكم يجوز العمل به في إثبات الحكم سواء كان ذلك في الكفارات والحدود أو في غيرها من أنواع الحكم الشرعي لقوله ﷺ «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»

وهذا الحديث وإن كان فيه مقال لكن يؤيده ما رواه الشيخان عن أن أم سلمة رضي الله عنها مرفوعا: إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها»[4]

(١) موطأ مالك ١٧٨/٢

(٢) مسلم الثبوت ٣١٨/٢

(٣) فواتح الرحموت ٣١٨/٢

(٤) فتح الباري ١٢٠/١٦ حديث ٦٩٦٧

ونقل ابن عبد البر الإجماع على الأخذ بالظاهر عندما خطب عمر بمحضر من الصحابة فقال «وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم» وأقره الحاضرون فكان إجماعا على العمل بالظاهر[1]

واعترض على هذا: بأن القياس دليل ظني يحتمل الخطأ، وهذه شبهة تسقط الحد، لقوله صلى الله عليه وسلم «ادرءوا الحدود بالشبهات»[2]

والجواب عن هذا بأن القياس كخبر الواحد في إفادة كل منهما الظن، والمخالفون يثبوت الحد بخبر الواحد فليثبتوه بالقياس.

والحديث يأمر بدرء الحدود بالشبهات عند تنفيذها لا عند إثباتها فلا ينفذ الحد عند وجود شبهة في الفاعل بأن يكون جاهلاً للتحريم أو زائل العقل أو شبهة في الفعل بأن يظنها زوجته أو أمته.

أو شبهة في المفعول به كأن تكون أمة ابنه أو أمة مشتركة وليس المراد به إسقاط ما هو ثابت بدليل شرعي ثم إن القياس عليه الكثير من الأدلة مما يجعله مقطوعا به في العمل فلا يجوز أن يجعل شبهة مسقطة للحد[3]

وبهذا تسلم أدلة هذا المذهب من كل اعتراض.

المذهب الثاني

وهو لأصحاب أبي حنيفة وأبي علي الجبائي من المعتزلة وبعض العلماء

ويرون أن القياس لا يجري في الحدود والكفارات ولا يجوز إثباتها به.

ودليلهم على هذا: أن الحدود والكفارات ونحوها مشتملة على تقديرات لا يعقل معناها بالرأي كالمائة والثمانين، ولو عقل معناها فإن الشبهة الثابتة في القياس مانعة من ثبوت الحد به لقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات»

فالقياس على هذا لا يجري في الحدود والكفارات والتقديرات[4]

---

(١) سبل السلام ٢٩/٤

(٢) الحديث رواه الدارقطني عن علي مرفوعا وله طرق أخرى كلها فيها مقال ولكن يؤيده براءة الذمة حتى يثبت الشاغل لها سبل السلام ٢٠١/٤

(٣) الأحكام للآمدي ٦٣/٤ وفواتح الرحموت ٣١٧/٢ والتمهيد للكلوزاني ٧٥/٤

(٤) مسلم الثبوت ٣١٧/٢ والمعتمد لأبي الحسين البصري ٧٩٤/٢

واعترض على هذا الدليل:

بأنا لا نسلم أن التقديرات في الحدود ونحوها غير معقولة المعنى في كل مسائلها وسبق أن بينا معناها في حد شارب الخمر.

ولو سلمنا أن بعضها غير معقولة المعنى فهذا لا يمنع القياس في الصور التي يعقل معناها الذي بني الحكم عليه.

وقد سبق أن بينا أن معنى جريان القياس في الحدود والكفارات والتقادير إنما هو من حيث المبدأ، وهذا يتحقق في جريان القياس في صورة واحدة من صور الحدود أو الكفارات أو التقديرات، وقد وقع هذا في شارب الخمر وفي اشتراط الإيمان في كفارة الظهار قياسا على كفارة القتل الخطأ عند الجمهور أما الحديث الذي ساقوه فقد بينا أن المطلوب به الاحتياط في تنفيذ الحد، وليس المراد به إسقاط ما هو ثابت من الشرع.

والقياس دليل ثابت بالشرع من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، فهو دليل نصبه الشارع أمام المجتهد، ليستنبط عن طريقه الحكم الشرعي، إذا تحققت أركانه وشروطه في أي مسألة فقهية[1] وعلى هذا يضعف دليل هذا المذهب لأنه توجه إليه اعتراض لا يمكن التخلص منه.

الترجيح: بالنظر فيما مضى نرى أن الراجح مذهب من يرى أن الحدود والكفارات والتقادير يجوز إثباتها في بعض مسائلها بالقياس لأن أدلته سلمت من كل اعتراض توجه إليها.

ثم يؤيده الوقوع كما في شارب الخمر وكفارة الظهار

أما دليل المخالف فقد توجه إليه اعتراض لم يستطع رده

تنبيه: ذكر بعض الأصوليين الخلاف في جريان القياس في العقليات واللغويات[2] وأرى أنه لا يتعلق بهذا كبير غرض فقهي في هذه الدراسة.

والله أعلم

(١) مسلم الثبوت ٣١٧/٢ وشرحه فواتح الرحموت

(٢) تراجع في المستصفى للغزالي ٩٠/٢ والمحصول ٤٦/٢ ونهاية السول ٣٦/٣ والإبهاج ٣٦/٣

الخاتمة: واليوم بعد أن مَنّ الله علي بإتمام هذا البحث الذي تضمن أهم تعريفات القياس، وأقوى الأدلة علي حجيته، وبيان أركانه وشروطه كما وعدنا – أسجد لله شكرا، وأسأله سبحانه أن يتم علينا نعمه.

ويديم لنا توفيقه

وإلى لقاء في بحث أخر أتكلم فيه عن أقسام القياس وقضاياه

والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين

الباحث

أ.د. حسن أحمد مرعي

ثبت المراجع لبحث

القياس الأصولي: أركانه وشروطه ومحله

١- الإبهاج للسبكي ت ٧٥٦ وولده تاج الدين ت ٧٧١هـ شرح منهاج البيضاوي ت ٦٨٥هـ دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م
٢- الإحكام للآمدي ت ٦٣٦هـ مؤسسة النور بالرياض ط أولى بدون
٣- الإحكام لابن حزم ت ٤٥٦ مطبعة العاصمة بالقاهرة
٤- إرشاد الفحول للشوكاني ت ١٢٥٠هـ ط أولى دار الطباعة المنيرية بدون
٥- أصول الفقه لزكي الدين شعبان دار القلم بيروت ط ٣ لسنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م
٦- أصول الفقه لأبي زهرة مكتبة دار الفكر العربي بالقاهرة
٧- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ الفنية المتحدة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م
٨- تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي ت ٧٩٤ مؤسسة قرطبة أولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م
٩- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ت ٨٧٩هـ شرح التحرير للكمال ت ٨٦١هـ أميرية أولى ١٣١٧هـ
١٠- التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني ت ٤٧٨هـ دار البشائر الإسلامية أولى ١٤١٧/١٩٩٦م
١١- التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٥١٠هـ ط أولى جامعة أم القرى
١٢- التنقيح والتوضيح لصدر الشريعة ت ٧٤٧هـ بحاشية السعد ت ٧٩١هـ
١٣- تيسير التحرير لمحمد أمين بادشاه شرح التحرير للكمال ٨٦١هـ دار الكتب العلمية بيروت بدون
١٤- جمع الجوامع لابن السبكي ٧٧١هـ بحاشية العطار ١٢٥٠هـ شرح الجلال المحامي ٦٨٤ مصطفى محمد بدون
١٥- الرسالة للإمام الشافعي ٢٠٤هـ ط أولى ١٣٥٩هـ/١٩٤٠ مصورة
١٦- روضة الناظر للموفق ابن قدامة ت ٦٢٠هـ ط خامسة المطبعة السلفية ١٣٩٥

١٧- سبل السلام للأمير الصنعاني ١١٨٢هـ شرح بلوغ المرام لابن حجر ت٨٥٢ الحلبي بدون

١٨- سنن أبي داودت ٢٧٥هـ دار الكتاب العربي بدون

١٩- شرح تنقيح الفصول للقرافي ت ٦٨٤هـ بمكتبة الكليات الأزهرية أولى ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م

٢٠- شرح الكوكب المنير للفتوحي ابن النجار ت ٩٧٢هـ طبعة أولى جامعة أم القرى ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م

٢١- شرح مختصر ابن الحاجب ٦٤٦هـ مع شرح العضد ت ٧٥٦ المطبعة الأميرية ١٣١٦هـ

٢٢- الصحاح للجوهري دار العلم للملايين ١٣٥٦هـ/١٩٧٦م

٢٣- القاموس المحيط للفيروز ابادي ت ٨١٧ هـ مؤسسة الرسالة سوريا ١٤١٣/١٩٩٣م

٢٤- كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ت ٧٣٠ على أصول البزدوي ٤٨٤هـ الشركة الصحفية العثمانية

٢٥- المحصول للرازي ت ٦٠٦ دار الكتب العلمية بيروت أولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م

٢٦- صحيح البخاري مع فتح الباري وصحيح مسلم بشرح النووي كلاهما طبع على نفقة سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم

٢٧- المستصفى للغزالي ت ٥٠٥هـ مطبعة بولاق الأميرية ١٣٢٢هـ

٢٨- مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١١١٩هـ المطبعة الأميرية بولاق ١٣٢٢هـ

٢٩- المعتمد لأبي الحسين البصري ت ٤٣٦ طبعة المعهد العلمي الفرنسي دمشق ١٩٦٤/١٣٨٤

٣٠- مفتاح الوصول للتلمساني ت ٧١٠هـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣م

٣١- المغني لابن قدامة ت ٦٢٠هـ مكتبة الرياض الحديثة بالرياض بدون

٣٢- المقدمات الممهدات لابن رشد ت ٥٢٠ هـ دار الغرب الإسلامي أولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م

٣٣- منتهى السول للآمدي ت ٦٣٦ الأولى

٣٤- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ٦٤٦هـ مطبعة السعادة أولى ١٣٢٦هـ

٣٥- مناهج العقول للبدخشي على منهاج البيضاوي ٦٨٥هـ محمد علي صبيح بدون

٣٦- الموطأ للإمام مالك ت ١٧٩ مع تنوير الحوالك المكتبة الثقافية بدون
٣٧- الموطأ برواية محمد بن الحسن طبع على نفقة سمو الشيخ سلطان بن زايد ثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م
٣٨- ميزان الأصول للسمرقندي ت ٥٣٩هـ طبعة دولة قطر أولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م
٣٩- نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي ١٢٣٣هـ دار الكتب العلمية أولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م
٤٠- نهاية السول للأسنوي ت ٧٧٢هـ محمد علي صبيح بدون

حكم قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالمقاتلين الحربيين

د. حسن عبد الغني أبو غدة(*)

المقدمة: نبـذة عـن البحـث

التعريف بالموضوع: هذا البحث له علاقة بما يسمى اليوم: «فقه العلاقات الدولية» وهو يهدف إلى بيان: حكم الإسلام في قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالعدو، سواء أكان هذا في أوقات الغارات الجوية والبرية والبحرية، أم في غيرها من المواقف التي سيتناولها البحث. كما تهدف هذه الدراسة إلى بيان ما قد يترتب على المقاتل المسلم، من مسؤولية. من حيث الإثم والمؤاخذة، ومن حيث الكفارة والدية والقصاص، ونحو ذلك مما يأتي بيانه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تظهر أهمية الموضوع، من حيث ضرورة معرفة الحكم الشرعي في بعض الحالات والصور التي يقتل فيها مدنيون من العدو، أثناء القتال بينهم[1] وبين المسلمين: وذلك لما يصاحب النطق بكلمة «المدنيين» من استفظاع واستنكار لقتلهم عامة.

(*) الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية في كلية التربية بجامعة الملك سعود بالرياض

(١) أي العدو، لأن لفظ العدو يطلق على المذكر والمؤنث والواحد والجمع، كما في المعجم الوسيط مادة «عدا» ومنه الآية: «هم العدوُّ فاحذرهم» من سورة «المنافقون/٤ وسيتكرر هذا الاستعمال كثيراً، لذا كان البيان هنا.

يضاف إلى هذا: ضرورة معرفة حكم الإسلام فيمن يقتل مدنياً؛ في تلك الحال، وما الذي يجب عليه فعله شرعاً؟.

منهج البحث وطريقته. اتُّبع في البحث المنهج العلمي الموصل بنفسه إلى معرفة الحقائق، وذلك باستقراء الأدلة، وتتبع الوقائع العملية في زمن النبي ﷺ، وجمع الأقوال الفقهية في الموضوع، ودراسة جميع ذلك وتحليله والاستنتاج منه، ثم عرضه عرضاً مرتباً متناسقاً.

وكان جلُّ الاعتماد على كتب الفقه - بحسب طبيعة البحث - إضافة إلى كتب التفسير والحديث، وإلى غيرها ممّا احتجتُ إلى الرجوع إليها، لاستكمال معالم البحث.

وحرصتُ على توثيق المعلومات بذكر مصادرها، مراعياً، في المصادر الفقهية - عرضها بحسب التسلسل الزمني لوجود المذاهب، وربُما أقدم المرجع الأكثر استيفاء للمسألة، ثم الذي يليه.. مكتفياً باسم الكتاب والموضع المراد فيه، مع أنني سأذكره ومؤلفه وطبعته في فهرس خاص بالمراجع.

هذا، وأسأل الله تعالى العون والتوفيق وحسن الثواب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

بيان خطة البحث

المقدمة: نبذة عن البحث (سبق بيانها).

التمهيد: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في التعريف بالمدنيين الحربيين.

المبحث الثاني: في حكم قتل المدنيين الحربيين.

الموضوع: في حكم قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالمقاتلين الحربيين، وفيه مبحثان:

* **المبحث الأول:** في قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين حال الإغارة عليهم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في حكم قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين حال الإغارة عليهم.

المطلب الثاني: في حكم الشرع فيمن قتل مدنياً مختلطاً بالمقاتلين حال الإغارة عليهم.

* **المبحث الثاني:** في حكم قتل المدنيين حال تترُّس المقاتلين بهم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في حكم قتل المدنيين للضرورة حال تترُّس المقاتلين بهم.

المطلب الثاني: في حكم قتل المدنيين دون ضرورة حال تترُّس المقاتلين بهم.

الخاتمة: في بيان أهم معالم ونتائج هذا البحث.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: وفيه مبحثان

المبحث الأول

في التعريف بالمدنيين الحربيين

أولاً: المراد بالمدنيين: المدنيون في اللغة: جمع مدني، نسبة إلى مدينة(١)، ويراد بهم في علم العلاقات الدولية المعاصر: الذين لا يمارسون الأعمال الحربية، وينبغي للعدو احترامهم(٢).

ويطلق على هؤلاء في الفقه الإسلامي: غير المقاتلين، وغير المقاتِلَة (بضم الميم وكسر التاء) وغير المحاربين (٣)، ومن لا يحل قتله من الكفرة الحربيين(٤)، ومن يحرم قتله من الكفار(٥).

وللفقهاء قولان رئيسان في تحديد من يشملهم هذا الوصف:

القول الأول: هم النساء والصبيان والرُسُل (الدبلوماسيون) وهذا هو القول الأظهر **عند الشافعية(٦)، وإليه ذهب ابن المنذر(٧)، وابن حزم(٨).**

القول الثاني: المدنيون الحربيون هم: كل من لا يتأتّى منهم القتال، لاعتبارات بدنية أو عرفية، وهذا هو المروي عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابن عباس(٩) – رضي الله عنهم – وهو المنقول عن مجاهد وعمر بن عبد العزيز(١٠)، وإليه ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة(١١)، والقاسمية والمرتضى(١٢).

---

(١) الصحاح: مادة «مدن»
(٢) القانون الدولي العام للدكتور – البشير ص ٤٣٤.
(٣) شرح السير الكبير ١/٤١-٤٢ ومنح الجليل ١/٧١٤ والأم ٤/٢٤٠ والمغني ١٣/١٧٨ والمحلى ٧/٢٩٦
(٤) بدائع الصنائع ٧/١٠١-١٠٢ والإقناع ٢/٩
(٥) أسنى المطالب ٤/١٩٠ والإنصاف ٤/١٢١
(٦) منهاج الطالبين وشرحه للمحلي ٤/٢١٨
(٧) المغني ١٣/١٧٧-١٧٨
(٨) المحلى ٧/٢٩٦
(٩) المغني ١٣/١٧٧-١٨٠
(١٠) الجامع لأحكام القرآن ٢/٣٤٨
(١١) بدائع الصنائع ٧/١٠١ ومنح الجليل ١/٧١٤ - ٧١٥ ومطالب أولي النهى ٢/٥١٨
(١٢) البحر الزخار ٦/٢٩٧-٢٩٨

وقد صنَّف أصحابُ القول الثاني هؤلاء الذين لا يتأتَّى منهم القتال على النحو التالي:

١- النساء. ٢- الصبيان. ٣- الرُّسُل.

٤- الشيوخ. ٥- الرهبان[١]. ٦- الزمنى[٢].

٧- السُّوقة، كالتجار والفلاحين والعمال والمستخدَمين[٣]..

إن هؤلاء المذكورين - في الأصناف السبعة - هم المدنيون بحسب قول معظم فقهاء المسلمين، وهؤلاء لا يُقتلون في الحرب، إلا إذا اشتركوا في القتال حقيقة أو معنى، بالرأي أو الطاعة أو التدبير أو المعونة أو التحريض. قال الكاساني: «أما في حال القتال، فلا يحل فيها قتل امرأة، ولا صبي، ولا شيخ فانٍ، ولا مُقْعَدٍ، ولا يابسِ الشِّق، ولا أعمى، ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف، ولا مقطوع اليد اليمنى، ولا معتوهٍ، ولا راهبٍ في صومعة، ولا سائحٍ في الجبال لا يخالط الناس، وقومٍ في كنيسة ترهَّبوا وطُبق عليهم الباب... لأن هؤلاء ليسوا من أهل القتال فلا يُقتلون. ولو قاتل واحد منهم قُتل[٤]، ولو حَرَّض على القتال، أو دلَّ على عورات المسلمين (قال الباحث: ويخرَّج على هذا: التحريض في وسائل الإعلام، وتجسُّس ما يسمى. رجال الدفاع المدني عبر تنقُّلاتهم[٥]) أو كان الكفرة ينتفعون برأيه، أو كان مطاعاً[٦]، وإن كانت إمرأة، أو صغيراً، لوجود القتال من حيث المعنى... بالرأي والطاعة والتحريض، وأشباه ذلك على ما ذكرنا»[٧].

---

(١) فئة من النصارى منقطعة للعبادة في الصوامع، تبتعد عن مخالطة الناس، وتتقرَّب إلى الله تعالى بترك قتل الآخرين، انظر. مجموع الفتاوى ٢٨/٦٦٠ و٦٦١ وأحكام القرآن للجصاص ١/٣٢٠

(٢) جمع زمِن (بفتح الزاي وكسر الميم) وهو الإنسان المبتلى بعاهة أو آفة جسدية مستمرة، تعجزه عن القتال، بحيث لا يُخشى منه عادة أن يصير إلى حال يقاتل فيها، انظر: حاشية الدسوقي ٢/١٧٦ والمغني ١٣/١٨٠

(٣) تنظر هذه الأصناف في أحكام القرآن لابن العربي ١/١٠٤ والمواضع السابقة في البدائع والمنح والمطالب ويجدر بالذكر - هنا أن للباحث دراسة أخرى مُحكَّمة نُشرت بعنوان «أصناف المدنيين الحربيين وحكم قتلهم حال اعتزالهم الحرب».

(٤) ينبغي أن يلاحظ هنا تجنيد النساء في بعض الجيوش للقيام بأعمال حربية أو مساندة، كقيادة الآليات والقيام على الاتصالات والاستخبارات. الخ

(٥) قد تقع إعانة «الدفاع المدني» بنقل الجرحى المحاربين ومعالجتهم، أو طلب التبرع لهم بالدم، أو تزويد المقاتلين - حال التنقل بينهم - بالمعلومات، أو حفر الخنادق، ونحو ذلك من صور الإعانة الحربية - المموَّهة - التي يشملها كلام الفقهاء.

(٦) كالمستشارين ورؤساء الدول والحكومات... الخ

(٧) بدائع الصنائع ٧/١٠١

وقال المالكية: اتفق العلماء على جواز قتل الصبيان، والنساء، وأهل الصوامع، والعميان، والزمنى، والشيوخ، والفلاحين، والأجراء[١]، فالمرأة تُقتل إن قاتلت، ولها آثار عظيمة في القتال، منها الإمداد بالأموال، ومنها التحريض على القتال، وكذلك الصبيان ومن ذكرنا، فهؤلاء يُقتلون إن قاتلوا، ولو برأي ومشورة وتدبير[٢].

وقال القليوبي: الصبي والمرأة والمجنون، إن قاتلوا جاز قتلهم، وكذا من سبَّ منهم الإسلام، ولا عبرة بسبِّ الصبي والمجنون[٣].

وقال بن قدامة: «ولو وقفت امرأة في صف الكفار، أو على حصنهم، فشتمت المسلمين وتكشّفت لهم، جاز رعميها قصداً... وكذلك يجوز رميها إذا كانت تلتقط السهام لهم، أو تسقيهم الماء، أو تحرِّضُهم على القتال؛ لأنها في حكم المقاتل، وهذا الحكم في الصبي والشيخ، وسائر من مُنع من قتله منهم»[٤].

ثانياً: المراد بالحربيين: الحربيُّون: جمع حربيٍّ، نسبة إلى دار الحرب، وهي البلاد التي يغلب فيها حكم الكفار، وبينها وبين المسلمين حالة حرب[٥]، سواء كانت الحرب قائمة - فعلاً - أو كانت خامدة[٦]، ويُطلق عليها اليوم حالة وقف إطلاق النار.

فأهل تلك البلاد هم الحربيون، سواء كانوا ملحدين، أو وثنيين، أو كتابيين، كإسرائيل المعتدية الظالمة الباغية، ومن يناصرها ويقف إلى جانبها...

ولا يلزم من وصف إنسان من أهل تلك البلاد بأنه حربي، أنه مقاتل ومحارب، فقد يكون كذلك، وقد يكون غير محارب ولا مقاتل، وذلك كالنساء والصبيان ونحوهم من أصناف المدنيين الذين لا يشتركون في القتال، لا حقيقة ولا معنى، بحسب ما تقدم بيانه آنفاً.

---

(١) بداية المجتهد ١/٣٨٣-٣٨٤

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/١٠٤-١٠٦

(٣) حاشية القليوبي ٤/٢١٨ ويذكر هنا ما قام به جندي مصري، وآخر أردني من إطلاق النار - في حادثتين منفصلتين متباعدتي الزمان والمكان - على رجالٍ وعلى فتياتِ مدارس من اليهود - بعضهم بالغات - بسبب سبِّ الإسلام، والسخرية من صلاة الجندي، والاستهزاء بشعائر المسلمين والاستخفاف بتعاليم دينهم، بحسب ما شاع بين الناس وقتئذ، وبحسب ما ذُكر بعضُه في وسائل الإعلام...

(٤) المغني ١٣/١٤١ وينبغي ملاحظة كلام القليوبي في استثناء الصبي من القتل إن شتم المسلمين، وكلام ابن قدامة في عدم استثنائه

(٥) الدر المختار وردّ المحتار ٣/٢٥٣ والإنصاف ٤/١٢١

(٦) يقال: خَمَدت النار: سكن لهبُها ولم يُطفأ جمرُها، المعجم الوسيط: مادة: «خمد».

هذا، وقد كان من الضروري في عنوان البحث تقييد لفظ «المدنيين» ولفظ «المقاتلين» بالحربيين، ووصفهم بذلك ليصير العنوان جامعاً،ومانعاً من أن يدخل تحته «المدنيون» و«المقاتلون» من البغاة والذميين والمعاهِدين...

هذا، ولأن موضوع البحث هو في «المدنيين الحربيين» دون غيرهم، فقد اكتفى – أثناء الكتابة – بذكر لفظ المدنيين من غير وصفهم بالحربيين، اختصاراً للكلام المعهود في عنوان البحث.

المبحث الثاني

في حكم قتل المقاتلين الحربيين

الحرب ظاهرة اجتماعية مُرَّة، واقعة بين البشر في كل زمان، كما يؤكد التاريخ القديم[(١)]، وكما هو مشاهد في العصر الحديث[(٢)]. وقد شرع الله تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وحماية المسلمين ودعوتهم، قال الله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين»[(٣)].

وقد اتفق الفقهاء على مشروعية قتل المقاتلين الحربيين، الذين يشتركون في الحرب ضد المسلمين، حقيقة أو معنى، ولو بالرأي والطاعة والتدبير والمعونة والتحريض[(٤)]...

الأدلة على مشروعية قتل المقاتلين الحربيين: من أشهر ما استدل به الفقهاء لهذا مايلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم»[(٥)]. ووجه الدلالة: أن الآية تبيح قتال من قاتل من الكفار[(٦)]، ويصير المعنى: دافعواالذين يبتدئونكم بالقتال عامة[(٧)]، وهؤلاء هم المقاتلون الحربيون المعنيُّون بقول الله تعالى: «فاقتلوا المشركين»[(٨)] كما يرى جمهور الفقهاء[(٩)].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٩

(٢) وينظر، تاريخ أوربا في العصر الحديث لِفشَر ص ٢٥و ٣٠ و١٨٠ و٤٠٥...

(٣) سورة التوبة /٣٦

(٤) الدر المختار ورد المحتار ٣/٢٥٥ ومنح الجليل ١/٧١٤ والأم ٤/٢٣٨ و٢٣٩ والإنصاف ٤/١٢٨-١٢٩ وتقدم – قريباً – بيان صور الاشتراك في الحرب ضد المسلمين، ولوْ معنى، بحسب كلام الفقهاء.

(٥) سورة البقرة / ١٩٠

(٦) أحكام القرآن للجصاص ١/٣٢١ وزاد المسير ١/١٩٧

(٧) التحرير والتنوير ٢/٢٠١

(٨) سورة التوبة /٥

(٩) فتح القدير ٥/٢٠٢ وبداية المجتهد ١/٣٨٤-٣٨٥ وشرح المحلّى للمنهاج ٤/٢١٨ والمبدع ٣/٣٢٢

الدليل الثاني: حديث عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – أن رسول الله ﷺ قتل مقاتِلَة بني المصطلق، وسَبَى ذراريَّهم(١).

ووجه الدلالة: أن الحديث يتضمن قتل المقاتلين من الكفار، والكفُّ عن غير المقاتلين من النساء والصبيان و«المدنيين» الآخرين، الذين صحّ استثناء الشرع لهم، لأنهم ليسوا من أهل القتال، كما ثبت في أحاديث أخرى(٢).

الدليل الثالث: الإجماع: فقد اتفق عامة الفقهاء على مشروعية قتل العدو المحاربين، حقيقة أو معنى، لا يعلم في هذا خلاف(٣).

الدليل الرابع: المعقول، وبيانه: أن الأصل منع إتلاف النفوس في الإسلام، وإنما أبيح منه ما يقتضي دفع المفسدة، وليس في إحداث المفسدة كالمقاتلين الحربيين، الذين ينصّبون أنفسهم لقتال المسلمين؛ فهم لذلك يُقتلون، سواء أكان قتالهم حسّاً وحقيقة، أم معنى، كالتدبير والتحريض(٤)...

«وهذا الحكم – الذي ذكرنا – يشمل من يُسمَّوْن حديثاً بالقوات النظامية لجيش العدو، والقوات غير النظامية، ويشمل رئيس الدولة، والمستشارين العسكريين، ونحوهم من أصحاب النشاطات والوظائف العسكرية، الفنية والإدارية والطبية، كما يشمل الذين يقدمون الخدمات للعسكريين، أو يسهمون في إمداداتهم وإعانتهم وتقويتهم...»(٥).

وقد ذهب القانون الدولي العام إلى نحو هذا، فعدّ من المحاربين كلاً من رئيس الدولة، والمستشارين، والأطباء، والمرضين العسكريين، ونحوهم ممّن يقدم خدمات للمحاربين، وأوجب لهم المعاملة التي يلقاها أسرى الحرب...(٦)

(١) ينظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان برقم ١١٢٩

(٢) تبيين الحقائق ٣/٢٤٣ و٢٤٥ والأم ٤/٢٣٩ وبداية المجتهد ١/٣٨٤-٣٨٥ والمغني ١٣/١٧٧-١٨٠ مع ملاحظة ما سبق قريباً في قول الشافعية: إن «المدنيين» هم النساء والصبيان والرسل فقط، وهؤلاء لا يقتلون لاستثناء الشرع لهم، أما غيرهم فليسوا مدنيين، بل حكمهم حكم المقاتلين.

(٣) المغني ١٣/١٧٨-١٨٠ وبداية المجتهد ١/٣٨٣ والقوانين الفقهية ص ٩٢ وشرح صحيح مسلم ١٢/٤٨

(٤) منح الجليل ١/٧١٤ وبدائع الصنائع ٧/١٠١

(٥) آثار الحرب للدكتور الزحيلي ص ٥٠٥ بتصرف

(٦) مبادىء القانون الدولي العام للدكتور غانم ص ٧٤٠

فصـــل

في حكم قتل المدنيين الحربيين حال اختلاطهم بالمقاتلين الحربيين

يشتمل هذا الفصل على حالتين: الأولى: حالة الإغارة على المقاتلين وقتل المدنيين المختلطين بهم، والثانية: حالة رمي المقاتلين المترسين بأفرادهم المدنيين. وسيكون الكلام على كل حالة في مبحث خاص، على النحو التالي:

المبحث الأول

في قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين حال الإغارة عليهم

وفيه مطلبان

المطلب الأول

في حكم قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين حال الإغارة عليهم

تعريف الإغارة: هي لغة. مصدر للفعل الرباعي: أغار، والاسم منه: غارة، يقال: أغار على العدو: هجم عليه فجأة، على حين غِرَّة (غَفْلة)(١). وهي كذلك في الفقه(٢).

ومن الأشباه المستعملة في هذا المعنى لفظ: «التَّبْيِيت» وهو مصدر للفعل: بَيَّتَ العدو: أوقع بهم ليلاً، والاسم: البيات(٣)، وهو كذلك عند الفقهاء، الذين يطلقون عليه أيضاً كَبْس العدو ليلاً، وقتلهم وهم غارُّون، بحيث لا يُعرف الرجل من المرأة والصبي(٤).

حكم قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين أثناء الغارة. يرى عامة أهل العلم جواز قتل المدنيين في هذه الحال، إذا كان من غير قصد، ولا قدرة على تجنُّبه(٥)، وهذا يشمل الإغارة براً، وبحراً، وجواً، ليلاً، ونهاراً، كما هو ظاهر كلام الإمام الشافعي(٦).

---

(١) الصحاح والمعجم الوسيط: مادة: «غَوَرَ».

(٢) اللباب ١١٦/٤ وحاشية القليوبي ٢١٨/٤

(٣) الصحاح والمعجم الوسيط: مادة «بيت».

(٤) شرح صحيح مسلم ٥٠/١٢ والمغني ١٤٠/١٣

(٥) فتح القدير ١٩٧/٥ ١٩٨ وجواهر الإكليل ٢٥٣/١ وشرح المحلي للمنهاج ٢١٨/١ والمغني١٤٠/١٣ وينظر المحلى ٢٩٦/٧ وعمدة القاري ٣٦١/١٤

(٦) الأم ٢٤١/٤

وفي الغارة والبيات قال الإمام أحمد: لا بأس بالبيات، وهل غزْوُ الروم إلا البيات؟ ولا نعلم أحداً كره بيات العدو[١].

أما ما ذكره العيني عن الأوزاعي ومالك والشافعي – في قول له – وأحمد – في رواية عنه – من منع تبييت العدو، إذا اختلطوا بالنساء والصبيان ونحوهم[٢]، فيحمل على أطفال ونساء المسلمين، كما يوضح هذا كلام ابن رشد[٣].

الأدلة: احتج الفقهاء لمشروعية ما تقدَّم بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: حديث ابن عباس عن الصعب بن جَثَّامة – رضي الله عنهم – قال: «مرَّ بي النبي ﷺ بالأبواء، أو بودَّان، فسُئل عن أهل الدار يُبَيَّتون من المشركين، فيُصاب من نسائهم وذراريِّهم؟ قال: هم منهم...»[٤].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل حكم «المدنيين» من النساء والصغار – في تلك الحالة – كحكم آبائهم المقاتلين، وذلك لعدم التمكن من الوصول إلى المقاتلين المختلطين بغيرهم إلا بإصابة «المدنيين» من النساء والذرية[٥]. ويؤكد هذا المعنى رواية أخرى بلفظ: «هم من آبائهم»[٦].

أي: مثلهم في الحكم[٧].

الدليل الثاني: حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – وفيه: «أغار النبي ﷺ على بني المصطلق، وهم غارُّون، وأنعامُهم تُسقى على الماء، فقتل، قاتِلَتَهم، وسَبَى ذراريَّهم...»[٨].

وجه الدلالة: أن المقاتلين والمدنيين كانوا مختلطين ببعضهم عند الماء فأغار عليهم النبي ﷺ – جميعاً، لعدم التمكن من الوصول إلى المقاتلين وحدهم، ولو سبق الغارة إعلام؛ لتأهب العدو واستعدوا، أو تحصنُّوا واحتالوا[٩].

---

(١) المغني ١٣/١٤٠
(٢) عمدة القاري ١٤/٢٦١
(٣) بداية المجتهد ١/٣٨٥
(٤) رواه الشيخان، ينظر: اللؤلؤ والمرجان برقم ١١٣٩
(٥) الأم ٤/٢٣٩ وكشاف القناع ٣/٤٨ ونيل الأوطار ٧/٢٤٦
(٦) رواه مسلم، ينظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٤٢
(٧) فتح الباري ٦/١٤٧ ونيل الأوطار ٧/٢٤٦
(٨) رواه الشيخان، ينظر: اللؤلؤ والمرجان برقم ١١٢٩
(٩) تبيين الحقائق ٣/٢٤٣ وأحكام القرآن لابن العربي ١/١٠٤ والأم ٤/٢٣٩

هذا، وهناك أحاديث أخرى في مشروعية الإغارة على المقاتلين من العدو، ولو أدى هذا إلى قتل المدنيين المختلطين بهم(١)، ومن ذلك: حديث نصب النبي ﷺ المنجنيق على أهل الطائف(٢).

الدليل الثالث: المعقول، وبيانه: أن قتل المدنيين غير مقصود لذاته، وإنما هو من ضرورات الحرب في هذه الحالات(٣)، ومن المقرر في هذا ونظائره: أن الضرورات تبيح المحظورات(٤)، وهو ما تتجه إليه الأعراف الحربية عند غير المسلمين أيضاً، وهو المعمول به في الحروب المعاصرة(٥).

هذا، ومن المؤكد: أن المقصد الأساسي من الإغارة مباغتة العدو، لئلا يستعدوا ويحتاطوا(٦)، فيطول أمد الحرب، ويقع المزيد من القتلى والجرحى والخسائر والأضرار.

وقد كانت عادة النبي ﷺ كذلك، فإذا أراد أن يغزو قوماً، ورّى بغيرهم، وفاجأهم حال غفلتهم(٧)، ولو أدّى إلى إصابة مدنيِّيهم – المختلطين بالمقاتلين – الذين يتعذّر تمييزهم من المقاتلين.

بيان إشكال وإزالته: ذكر العلماء إشكالاً قد يعرض لبعض الناس، وهو أن هذه الأحاديث الصحيحة في جواز الإغارة على العدو، ولو أدّى هذا إلى قتل المدنيين المختلطين بهم، تعارض أحاديث صحيحة أخرى فيها النهي عن قتل النساء والصبيان ونحوهم، ومن ذلك: حديث ابن عمر – رضي الله عنهما: «أن إمرأة وجدت مقتولة في بعض مغازي(٨) النبي ﷺ، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان»(٩). وقد أزال العلماء هذا الإشكال بجوابين:

---

(١) ينظر. مسند أحمد ٥/٢٠٥ و٢٠٩ وسنن ابن ماجة ٢/٩٤٨ ونيل الأوطار ٧/٢٤٤-٢٤٦
(٢) رواه الترمذي وأبو داوود مرسلاً كما في نيل الأوطار ٧/٢٤٥ ورواه البيهقي في سننه ٩/٨٤ مرفوعاً عن أبي عبيدة، والحديث مشهور في السيرة، ينظر: زاد المعاد ٢/١٩٦ و١٩٩
(٣) مطالب أولي النهى ٢/٢١٨
(٤) شرح القواعد الفقهية ص ١٣١
(٥) آثار الحرب ص ٥٠٦
(٦) رد المحتار ٣/٢٢٣
(٧) زاد المعاد ٣/٢
(٨) أي فتح مكة كما في رواية الطبراني المذكورة في فتح الباري ٦/١٤٨
(٩) اللؤلؤ والمرجان برقم ١١٣٨

الجواب الأول: إن حديث الصعب بن جثّامة - في جواز الإغارة على العدو - ناسخ لأحاديث النهي عن قتل النساء والصبيان ونحوهم، ونَقَل هذه الإجابة الحازمي في الناسخ والمنسوخ، وذكرها أبو داود عن الزهري، لكنَّ ابن حجر قال: إنَّ هذا القول غريب[1]؛ وذلك لما استقر من الإجماع على تحريم قتل نساء وصبيان العدو غير المختلطين بهم، إذا لم يقاتلوا[2].

الجواب الثاني: لا يوجد تعارض بين مجموع الأحاديث، وذلك لإمكان الجمع بينها فيعمل بحديث الصعب في حالة تبييت العدو والإغارة عليهم، وهم مختلطون بالمدنيين، غير متميِّزين عنهم، وإن أدى ذلك إلى قتل المدنيين المختلطين بهم؛ لأن هذا من باب الضرورة. ويُعمل بالأحاديث الناهية عن قتل المدنيين، وذلك حال تميُّزهم وعدم اختلاطهم بالمقاتلين، وهذا الجواب هو الراجح، وإليه ذهب جمهور أهل العلم[3].

حكم قتل المدنيين المختلطين بالمقاتلين أثناء العمليات الاستشهادية: لا يُنكر أن هناك علاقة بين تطور أساليب وطرق القتال، وبين تطور الاحتياطات التي يتفنَّنُ العدوُّ في اتّخاذها لحماية نفسه، الأمر الذي نشأ عنه ما اطلق عليه اليوم مصطلح: «العمليات الاستشهادية»[4] التي كثر وقوعها ضد أعداء الإسلام والمسلمين: اليهود الحربيين، الذين اغتصبوا فلسطين، وأراضي أخرى إسلامية تجاورها.

هذا، وقد يترتب على تلك «العمليات الاستشهادية» المشروعة وقوع ضحايا من المسلمين - وُجدوا على سبيل الصدفة - أو ضحايا من النساء والأطفال والشيوخ ونحوهم من المدنيين الحربيين المختلطين بالمقاتلين الحربيين، والذين يصعب تمييزهم من بعضهم، فما حكم إزهاق نفوس هؤلاء؟.

---

(١) نصب الراية ٣/٣٨٧ وفتح الباري ٦/١٤٨

(٢) فتح القدير ٥/٢٠٢ والقوانين الفقهية ص ٩٨ والمغني ١٣/١٧٥ و١٧٧-١٧٩

(٣) نصب الراية ٣/٣٨٧ وفتح الباري ٦/١٤٧ وشرح صحيح مسلم ١٢/٤٩

(٤) صدر كتاب بعنوان «العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي» لمؤلفه نواف هايل تكروري، وقدّم له أ.د. محمد الزحيلي والأستاذ الشيخ أحمد معاذ الخطيب، وعدد صفحات الكتاب حوالي /٢٠٠/ صفحة من القطع الكبير، وتضمن الكتاب بيان مشروعية الاقتحام على العدو بالعمليات الاستشهادية، ولو كان لا ترجى معه نجاة، إذا كان فيه نكاية بالعدو وقد جمع المؤلف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والوقائع العملية من حياة الصحابة والسلف، والنصوص والفتاوى الفقهية القديمة والمعاصرة، التي تبيح العمليات الاستشهادية - بشروطها - ضد الأعداء الحربيين، وبخاصة المغتصبين للأراضي الإسلامية، المعتدين على الحقوق والمقدسات

الجواب في نقطتين:

النقطة الأولى: تتعلق بإزهاق روح المسلم الذي وجد صدفة في مكان العملية الاستشهادية، ففي هذه الحالة، لا قصاص – حال النجاة – ولا إثم على من قام بالعملية الاستشهادية في حال الضرورة، تخريجاً وقياساً على قتل المسلم إذا تترّس به العدو، الذي هو موضع اتفاق بين أهل العلم(١) أما إن قام بالعملية الاستشهادية للحاجة إليها مع انتفاء الضرورة، فلا قصاص عليه، باتفاق الفقهاء، وذلك لانتفاء العدوان المحض في الحالتين، ولأنه لم يقصد قتل المسلم، وإن قتله فعلاً(٢). وأما تأثيمه – في حالة غير الضرورة – فمختلف فيه – إن غلب على ظنه مرور مسلم على سبيل الصدفة بموقع العملية الاستشهادية – فهو عند المالكية والشافعية والحنابلة. يأثم؛ لأنه قتل مسلماً معصوم الدم، ولا يتوصل إلى المباح بالمحظور، وعند الحنفية: لا يأثم؛ لأنه قصد الكفار دون المسلم، فلا يؤاخذ على فعل مباح أصلاً(٣).

وأما حكم الكفارة والدية على من قام بالعملية الاستشهادية، في حال الضرورة إليها، وفي حال الحاجة والمصلحة دون الضرورة، فللفقهاء ثلاثة أقوال بحسب ما ذكروه في قتل المسلم إذا تترّس به العدوّ:

القول الأول: تجب الكفارة والدية، وبه قال المالكية، وهو القول الراجح للشافعية، وهو القول المرجوح للحنابلة. وقول الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة(٤).

القول الثاني. تجب الكفارة ولا تجب الدية، وهو القول الأصح الراجح من قولين للحنابلة(٥).

القول الثالث: لا تجب الكفارة ولا الدية، وهذا قول الحنفية سوى الحسن بن زياد(٦).

---

(١) بدائع الصنائع ١٠١/٧ وروضة الطالبين ٢٤٥/١٠ ومجموع الفتاوى ٥٤٧/٢٨ ومما يجدر ذكره – هنا – أن للباحث دراسة أخرى مُحكّمة نشرت بعنوان: «حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين».

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣٩٤/٣ · ٣٩٦ وتفسير القرطبي ٢٨٧/١٦ وحاشية ابن قاسم ٢٤٢/٩ والمغني ١٤١/١٣-١٤٢

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣٩٥/٣-٣٩٦ وتفسير القرطبي ٢٨٧/١٦ ونهاية المحتاج ٦٢/٨ ومطالب أولي النهى ٥١٨/٢

(٤) تفسير القرطبي ٢٨٧/١٦ وروضة الطالبين ٢٤٦/١٠ وحاشية ابن قاسم ٢٤٢/٩ ومطالب أولي النهى ٥١٩/٢ وبدائع الصنائع ١٠١/٧

(٥) مطالب أولي النهى ٥١٩/٢

(٦) مجمع الأنهر ٦٣٥/١ وبدائع الصنائع ١٠١/٧

النقطة الثانية: تتعلق بإزهاق أرواح المدنيين الحربيين المختلطين بالمقاتلين الحربيين حال وقوع العمليات الاستشهادية، وهذا حكمه الجواز شرعاً، في ضوء الأدلة والأقوال الفقهية، التي سبق بيانها قريباً.

وأما ما قد يترتب على ذلك من إثم وحرج وكفارة ودية، فسيأتي بيانه مع الأدلة في المطلب الثاني اللاحق.

مراعاة المعنى الديني والأخلاقي في حالة الغارة والاقتحام مما يجدر بيانه هنا، ما انفرد به الفقه الإسلامي دون غيره من الأنظمة والتشريعات الأخرى: حيث نبَّه الفقهاء المسلمون على أهمية مراعاة المعنى الديني حال الغارة على المقاتلين الحربيين المختلطين بالمدنيين، فقالوا: إن على المغير (ومثله المقتحم) استحضار نية (قصد) المقاتلين فقط، دون المدنيين؛ لأن التمييز بالنية ممكن في حق نفسه، وهو في مقدوره، وإن لم يكن في مقدوره وإمكانه التمييز بالفعل (بالرمي والإصابة). وإذا كان الأمر كذلك، يبقى التكليف عليه بحسب الاستطاعة والطاقة[1]. ويبدو أن الأصل في هذا هو قول الله تعالى «فاتقوا الله ما استطعتم»[2].

المطلب الثاني

في حكم الشرع فيمن قتل مدنياً مختلطاً بالمقاتلين حال الإغارة عليهم

يرى عامة الفقهاء أنه: لا إثم ولا حرج على المقاتل المسلم إذا قتل مدنياً حربياً مختلطاً بالمقاتلين حال الغارة عليهم، كما أنه لا كفارة ولا دية عليه[3]، وذلك للأدلة التالية

الدليل الأول: حديث الصَّعب بن جثامة الانف ذكره. **ووجه الدلالة فيه**

أنه سوّى في الحكم – حال الغارة – بين المقاتلين وبين المدنيين المختلطين بهم، ولم يرتّب على قتل المدنيين إثماً ولا كفارة ولا دية، بل قال: «هم منهم» أي: حكمهم حكم آبائهم في تلك

(١) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤

(٢) سورة التغابن / ١٦

(٣) فتح القدير ٥/١٩٦ والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٢/١٧٧ والأم ٤/٢٣٩ وأسنى المطالب ٤/١٩١ ومطالب النهي ٢/٥١٦ و٥١٩ والمحلى ٧/٢٩٦ والبحر الزخار ٦/٤٠٧

الحالة[1]. ومن المعلوم أنه لو كان شيء من ذلك واجباً، لبيّنه النبي ﷺ، فلمّا لم يذكره كان هذا بياناً منه بعدم الوجوب ؛ لأن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان، كما هو مقرر عند العلماء[2].

الدليل الثاني: المعقول، وبيانه: أن الحال حال ضرورة، وهذا مناط الحكم، وزاد الحنفية: أن الفرائض (ومنها الجهاد هنا) لا تقترن بالغرامات، وإلا لامتنع الناس من أدائها تحاشياً للغرامات، كما لو مات المحدود بالقطع أو الجلد[3]، وقالوا: إن دم الحربي – مقاتلاً أو مدنياً – هدر، لا يتقوّم إلا بالإسلام أو بالأمان، ولم يوجد واحد منهما،[4] وبناء على ما سبق: لا إثم ولا كفارة ولا دية في قتل المدني المختلط بالمقاتلين حال الغارة عليهم.

وهكذا يتضح في هذا المبحث، أنه يجوز قتل المدنيين بالمقاتلين حال الاقتحام أو الغارة عليهم، ليلاً أو نهاراً، بَرّاً، أو بحراً أو جوّاً، وليس على المقاتل المسلم أي إثم أو كفارة أو دية، في ضوء الأدلة الشرعية، وبهذا قال عامة الفقهاء.

المبحث الثاني

في حكم قتل المدنيين حال تترس المقاتلين بهم

تعريف التترس: هو لغة: مصدر للفعل تترس: تستر واحتمى بالشيء، ومثل التترس: التتريس، والترس (بضم فسكون) سلاح معروف، يتوقى به في الحرب ، وجمعه: أتراس وتروس[5].

والتترس في الفقه كذلك، ويذكره الفقهاء في باب الجهاد، عند الحديث عن تترس العدو بالنساء والصبيان والأسرى والتجار المسلمين ونحوهم من المدنيين، أو عند الحديث عن تترس العدو بنسائهم وأطفالهم وشيوخهم ونحوهم من «مدنييهم»[6].

---

(1) فتح الباري ١٤٧/٦ ونيل الأوطار ٢٤٦/٧

(2) شرح القواعد الفقهية ص ٢٧٣–٢٧٤

(3) تبيين الحقائق ٢٤٣/٣ ومنح الجليل ٧١٥/١–٧١٦ والأم ٢٣٩/٤ ومطالب أولي النهى ٢١٨/٢

(4) فتح القدير ١٩٦/٥ والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١٧٧/٢ والأم ٢٣٩/٤ و٢٤٣–٢٤٤ والمغني ٥٦/١٢ والبحر الزخار ٤٠٧/٦

(5) الصحاح والمعجم الوسيط: مادة: «ترس».

(6) تبيين الحقائق ٤٤/٣ وجواهر الإكليل ٢٥٣/١ وأسنى المطالب ١٩١/٤ والمغني ١٤١/١٣

هذا، وهناك ألفاظ ذات صلة بالتترس، تلتقي به من حيث المعنى، وتوافقه – إجمالاً – في الحكم الشرعي، واستعملها الفقهاء في كتاباتهم، ومن ذلك: التحصُّن[1] والاختلاط[2] بالمدنيين... ويطلق على هذه المعاني اليوم: الاحتماء بالمدنيين في الحرب واتخاذهم دروعاً بشرية.

وسيقتصر الكلام هنا – بحسب عنوان البحث – على حكم قتل المدنيين الحربيين حال تترس العدو بهم – من غير تعرُّض لقضيَّة التترُّس بالمسلمين[3] – وذلك من خلال صورتين اثنتين، كل صورة في مطلب خاص.

المطلب الأول

في حكم قتل المدنيين للضرورة حال تترس المقاتلين بهم

صفة الضرورة: يمثل للضرورة بحال التحام الحرب بين المسلمين وأعدائهم المتترسين بمدنيِّيهم، بحيث لو كفَّ المسلمون عن الكفار لظفروا بهم، ويمثَّل أيضاً بما إذا زحف العدو على المسلمين، وتقدموا في بلادهم، وهم متترِّسون بالمدنيين منهم[4].

حكم الرمي وقتل المدنيين حال الضرورة: يرى عامة الفقهاء جواز رمي العدو المتترسين بالمدنيين منهم، وإن أدى إلى قتل المدنيين، إذا كان هذا في حال الضرورة[5].

الأدلة: احتج العلماء لجواز الرمي حال الضرورة بما يلي:

الدليل الأول: عموم حديث: رمي النبي ﷺ أهل الطائف بالمنجنيق[6]. ووجه الدلالة فيه: أنه لا يخلو أن يكون نساءُ وصبيانُ العدو مختلطين بآبائهم وإخوانهم المقاتلين، حال رميهم من قبل الصحابة[7].

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٤-٣٩٥ وحاشية الدسوقي ٢/١٧٨ وفتح الباري ٦/١٤٧ والمبدع ٣/٣٢٤

(٢) فتح القدير ٥/١٩٦ وبداية المجتهد ١/٣٨٧ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٤ – ٢٤٥ وكشاف القناع ٣/٤٨-٤٩

(٣) سبقت الإشارة إلى أن للباحث دراسة أخرى محكَّمة، نشرت بعنوان «حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين»

(٤) فتح القدير ٥/١٩٨ والقوانين الفقهية ص ٩٨ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٦ والمغني ١٣/١٤١

(٥) فتح القدير ٥/١٩٨ وحاشية الدسوقي ٢/١٧٨ وشرح منهاج الطالبين ٤/٢١٩ والمغني ١٣/١٤١ والمحلى ٧/٢٩٦ والبحر الزخار ٦/٤٠٠

(٦) سبق تخريجه قريباً

(٧) تبيين الحقائق ٣/٢٤٣-٢٤٤ وجواهر الإكليل ١/٢٥٣ وأسنى المطالب ٤/١٩١ والمغني ١٣/١٤١

الدليل الثاني: المعقول، وبيانه: أن الحال حال ضرورة؛ لأنه لا يتوصل إلى مقاتلي العدو المخُوفِ منهم، إلا بإصابة الأتراس المدنيين منهم، ويعمل - هنا - بالقاعدة المقررة: يُتحمل الضرر الخاص (قتل الأتراس المدنيين) لدفع الضرر العام (الخوف على جماعة المسلمين). وقال بعض الفقهاء: بل إن الضرر العام المدفوع هنا: انسداد باب الجهاد، وتعريض المسلمين للمخاطر(١).

حكم الشرع فيمن قتل حال الضرورة ترساً مدنياً: يرى عامة الفقهاء أنه: ليس على الرامي المسلم إثم ولا كفارة ولا دية، إذا قتل حال الضرورة ترساً مدنياً، من العدو، لأن الحال حال ضرورة، فضلاً عن أن دم الحربي - مقاتلاً أو مدنياً - هدر، لا يتقوَّم إلا بالإسلام أو بالأمان(٢).

المطلب الثاني

في حكم قتل المدنيين دون ضرورة حال تترس المقاتلين بهم

صفة انتفاء الضرورة: يمثل لغير حال الضرورة: بما إذا لم تكن الحرب ملتحمة (قائمة فعلاً) ورأى المسلمون - وهم في بلادهم - مصلحة في رمي أعدائهم حال تترسهم بالمدنيين الكفار منهم، ويمثل أيضاً: بما إذا تقدم المسلمون في أراضي العدو المتترسين بالمدنيين الكفار منهم.. وبهذين المثالين يتضح أن المقصود هنا: رمي العدو مع أتراسهم المدنيين، حال قيام الحاجة إلى الرمي، أو وجود مصلحة راجحة للمسلمين في هذا الرمي، دون ضرورة أو خوف(٣).

حكم الرمي وقتل المدنيين حال انتفاء الضرورة: يرى المالكية ويرى الشافعية في قول لهم أنه لا يجوز الرمي في هذه الحالة، أما الحنفية والحنابلة فظاهر كلامهم جواز الرمي، وهو ما نصَّ عليه الشافعية ورجَّحوه في القول الآخر لهم(٤).

(١) فتح القدير ١٩٨/٥ وحاشية الدسوقي ١٧٨/٢ وشرح منهاج الطالبين ٢١٩/٤ والمغني ١٤١/١٣

(٢) المراجع السابقة، وينظر أيضاً: المغني ٥٦/١٢ والمحلى ٢٩٦/٧ والبحر الزخار ٤٠٠/٦ و٤٠٧

(٣) مجمع الأنهر ٦٣٥/١ وشرح الخرشي ١١٢/٣ والأم ٢٨٧/٤ والمبدع ١٢٣/٣ وينبغي أن نستحضر هنا أن الحاجة إلى الرمي تتضمن وجود مصلحة فيه، وإلا كان عبثاً، وهو بعيد عن أحكام الجهاد المبنية على المصالح العامة.

(٤) فتح القدير ١٩٨/٥ ومنح الجليل ٧١٥/١ وحاشية الدسوقي ١٧٨/٢ وأسنى المطالب ١٩١/٤ وشرح المحلّى لمنهاج الطالبين ٢١٩/٤ والمغني ١٤١/١٣

أدلة المجيزين: استدل المجيزون بالتالي:

الدليل الأول. حديث: رمي النبي ﷺ الطائف بالمنجنيق. وتقدم قريباً وجه الدلالة فيه، ويزاد هنا أن الرمي كان في غير حال الضرورة، بل إن النبي ﷺ هو المهاجم للعدو في ديارهم(١).

الدليل الثاني: المعقول، وهو. قياس الحاجة إلى الجهاد على الضرورة إليه، فالعدو متى علموا باتجاه المسلمين نحوهم، تترسوا بأفرادهم المدنيين؛ ليكفُّوا المسلمين عنهم، وفي ذلك تعطيل للجهاد، لا فرق بين ما إذا كانت الحرب ملتحمة (حالة الضرورة) وبين ما إذا كانت غير ملتحمة (حالة انتفاء الضرورة) مع وجود مصلحة راجحة لجهاد الكفار، لأن النبي ﷺ لم يكن يتحيَّن بالرمي حال التحام الحرب(٢). ويمكن أن يقال: إن هذا القياس يعتمد على القاعدة:

«الحاجة تنزَّل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة»(٣).

أدلة المانعين: احتج المانعون بأنه: لا ضرورة تدعو لقتل الأتراس المدنيين، فلا يجوز رمي العدو في غير حال الضرورة؛ مخافة قتل من يحرم قتله من النساء والصبيان والمدنيين الأخرين المترَّس بهم(٤). ويبدو أن دليل المانعين هذا، يعتمد على قاعدة. «الضرورات تقدر بقدرها»(٥).

موازنة وترجيح: من خلال التأمل في الأدلة الآنفة يتضح أن قول المجيزين أولى بالاعتبار؛ لاعتماده على النص في ذات المعنى، وهو رمي النبي ﷺ الطائف بالمنجنيق، وهو غير مضطر إلى ذلك، ولا يخلو أن يصيب نساء وصبيان العدو المتحصِّن بهم، وتقدم أن التحصُّن والاختلاط والتترس ، مفردات متقاربة - إجمالاً - من حيث المعنى والحكم.

حكم الشرع فيمن قتل حال انتفاء الضرورة ترساً مدنياً: يرى المجيزون أنه لا إثم ولا كفارة ولا دية على الرامي في هذه الحالة، لعموم حادثة رمي الطائف بالمنجنيق.

(١) زاد المعاد ٢/١٩٦-١٩٧ و١٩٩

(٢) المواضع السابقة في فتح القدير والمغني وشرح منهاج الطالبين

(٣) شرح القواعد الفقهية ص ١٥٥

(٤) المواضع السابقة في منح الجليل وحاشية الدسوقي وأسنى المطالب

(٥) شرح القواعد الفقهية ص ١٣٣

ولما تقدم من أن دم الحربي – مقاتلاً أو مدنياً – هدر، لا يُتقَوم إلا بالإسلام أو بالأمان، وليس أحدهما موجوداً في هذه الصورة(١).

أما المانعون فوجبوا على الرمي – في هذه الصورة – التوبة والاستغفار فقط، وذلك لقتله من نُهي عن قتلهم، ولتعدِّيه على حق المجاهدين في حيازة النساء والصبيان ضمن الغنيمة(٢).

خاتمـــة

في بيان أهم معالم ونتائج هذا البحث

يمكن تلخيص معالم ونتائج هذا البحث في النقاط التالية:

أولا: للفقهاء قولان رئيسان في المقصود بغير المقاتِلة من الحربيين، الذين يطلق عليهم حديثاً مصطلح «المدنيين» من العدو. فيرى أصحاب القول الأول أنهم محصورون في أصناف النساء والصبيان والرسل فقط، ويرى أصحاب القول الثاني – وهم الجمهور – أنهم يتمثّلون في كل من لا يتأتّى منه القتال؛ لاعتبارات بدنية أو عرفية، كالنساء والصبيان والرسل، والشيوخ والرهبان والزمنى، والسوقة (كالتجار والفلاحين والعمال والمستخدمين...) وهذا ما تلتقي به – إجمالاً – الاجتهادات الدولية المعاصرة.

ثانياً: اتفق الفقهاء على مشروعية قتل المقاتلين الحربيين، الذين يشتركون في الحرب ضد المسلمين، حقيقة أو معنى، ولو بالتدبير والتحريض والطاعة والمشورة... وذلك لدفع المفسدة والضرر عن المسلمين، فضلاً عما ورد في هذا الخصوص من أدلة، ولو كان المقاتِلون من النساء والصبيان والمدنيين الآخرين..

ثالثاً: يجوز – باتفاق الفقهاء – شنّ الغارات على المقاتلين من العدو، ولو أدى هذا إلى قتل المدنيين المختلطين بهم، إذا كان من غير قصد ولا قدرة على تجنُّبه، لا فرق في هذا بين الغارات الجوية والبرية والبحرية، ليلاً أو نهاراً، وذلك لضرورات الحرب، وللأدلة الخاصة في هذا الشأن، وهو المعمول به في الحروب القديمة والحديثة، ومثل هذا الاقتحام على العدو في «العمليات الاستشهادية».

(١) انظر المراجع السابقة للمجيزين.

(٢) انظر: المراجع السابقة للمانعين.

رابعاً: ليس من تعارض بين جواز قتل المدنيين حال الغارة على المقاتلين المختلطين بهم، وبين نهي الاسلام عن قتل النساء والصبيان من المدنيين؛ وذلك لحمل النهي على حال تمييز المدنيين وعدم اختلاطهم بالمقاتلين، حيث لا ضرورة تدعو لقتلهم، فلا يقتلون.

خامساً: يرى عامة الفقهاء أنه لا قصاص على المسلم - حال نجاته - ولا إثم عليه، إذا تسبب في إزهاق روح المسلم في «عملية استشهادية» قصد بها المقاتلين الحربيين، في حال الضرورة إلى ذلك.

وأما في حال الحاجة للعملية الاستشهادية مع انتفاء الضرورة، فلا قصاص على من نفذ العملية الاستشهادية - حال نجاته - واختلف العلماء في تأثيمه لتسببه في قتل مسلم معصوم الدم.

وأما وجوب الكفارة والدية - على من قام بالعملية الاستشهادية، وتسبب في قتل مسلم - فمختلف فيه عند الفقهاء على ثلاثة أقوال...

سادساً: يرى عامة الفقهاء أنه لا قصاص ولا كفارة ولا دية ولا عقوبة، على المقاتل المسلم إذا قتل مدنياً حربياً مختلطاً بالمقاتلين حال الغارة عليهم (ومثله الاقتحام في عمليات استشهادية) وذلك لأدلة وردت في هذا الشأن.

سابعاً: ينفرد الفقه الإسلامي دون غيره بمراعاة المعنى الديني والأخلاقي حال الغارة والاقتحام على العدو، حيث ينبغي للمقاتل المسلم أن ينوي إصابة المقاتلين فقط دون المدنيين، وهو مكلف بهذا؛ لأنه في استطاعته، وإن لم يكن في استطاعته تجنب المدنيين بالفعل (بالرمي والإصابة).

ثامناً: اتفق الفقهاء على جواز رمي المقاتلين المتترسين بالمدنيين، وإن أدى إلى قتل المدنيين، وذلك حال الضرورة، ولم يرتبوا على المقاتل المسلم إثماً ولا كفارة ولا دية ولا جزاء؛ لأن الحال حال ضرورة.

تاسعاً: للفقهاء قولان في رمي المقاتلين المتترسين بالمدنيين، إن أدى هذا إلى قتل المدنيين في غير حال الضرورة، فأجازه الحنفية والحنابلة، وأجازه الشافعية في أحد قوليهم، ومنعه المالكية.

ولم يرتب المجيزون أيُّ مسؤولية على الرامي، في حين أوجب المانعون التوبة والاستغفار عليه؛ لقتله المنهي عن قتلهم دون ضرورة.

والحمد لله رب العالمين.

* فهرس المصادر والمراجع *

كتب التفسير

١- أحكام القرآن، للجصاص - طبع اسطنبول ١٣٢٥هـ.

٢- أحكام القرآن، لابن العربي - ط٢ لعيسى البابي بمصر ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م.

٣- التحرير والتنوير، لابن عاشور - طبع الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

٤- الجامع لأحكام القرآن(تفسير القرطبي) ط١ لدار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م.

٥- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي - ط٤ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

كتب الحديث وعلومه

١- سنن البيهقي - ط١ بحيدر آباد الدكن بالهند ١٣٥٦هـ.

٢- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - طبع دار إحياء التراث د.ت.

٣- شرح صحيح مسلم، للنووي (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) دار الفكر ببيروت د.ت.

٤- عمدة القاري في شرح البخاري، للعيني - المطبعة المنيرية بمصر د.ت.

٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر - المطبعة السلفية بمصر د.ت.

٦- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، لمحمد فؤاد عبد الباقي - طبع عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م.

٧- مسند أحمد بن حنبل (بهامشه: منتخب كنز العمال) ط١ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.

٨- نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيعلي - ط١ بالهند ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

٩- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني - طبع دار القلم ببيروت د.ت.

كتب الفقه وقواعده

١- أسنى المطالب شرح روض الطالب، للأنصاري - نشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض يحيى د.ت.

٢- الإقناع، للحجاوي - طبع مصطفى محمد بمصر د.ت.

٣- الأم، للشافعي - طبع دار المعرفة ببيروت د.ت.

٤- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، تحقيق الفقي - ط١ بمصر ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م.

٥- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للمرتضى - ط٢ لمؤسسة الرسالة ببيروت ١٣٩٤هـ = ١٩٧٥م.

٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني - طبع دار الكتب العلمية ببيروت د.ت.

٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد - ط٩ لدار المعرفة ببيروت ١٤٠٩هـ = ١٩٨٨م.

٨- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي - ط٢ لدار المعرفة ببيروت د.ت.

٩- جواهر الإكليل في شرح مختصر خليل، للأبي - ط١ لمكتبة الثقافة ببيروت د.ت.

١٠- حاشية ابن قاسم على تحفة المحتاج، لابن قاسم العبادي - المطبعة اليمنية بمصر ١٣١٥هـ.

١١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي - طبع مصطفى محمد بمصر ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م.

١٢- حاشية القليوبي على شرح المحلي لمنهاج الطالبين، للقليوبي - طبع دار الفكر ببيروت د.ت.

١٣- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، للحصكفي - طبع دار الكتب العلمية ببيروت د.ت.

١٤- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين - مطبوع مع الدر المختار، فانظره فيه.

١٥- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي - ط٢ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ =١٩٨٥م.

١٦- شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، للخرشي - طبع دار صادر ببيروت د.ت.

١٧- شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقاء - ط١ لدار الغرب الإسلامي ببيروت ١٣٠٤هـ = ١٩٨٣م.

١٨- الشرح الكبير لمختصر خليل، للدردير - مطبوع بهامش حاشية الدسوقي، فانظره هناك.

١٩- شرح المحلي على منهاج الطالبين (كنز الراغبين) للمحلّي - مطبوع مع حاشية القليوبي، فانظره هناك.

٢٠- فتح القدير شرح الهداية، لابن الهمام - طبع دار إحياء التراث العربي ببيروت د.ت.

٢١- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، لابن جزيّ - طبع دار القلم ببيروت د.ت.

٢٢- كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي - طبع دار الفكر ببيروت د.ت.

٢٣- اللباب في شرح الكتاب، للميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - طبع دار الكتاب العربي ببيروت د.ت.

٢٤- المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح - طبع المكتب الإسلامي ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

٢٥- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لداماد، طبع دار الطباعة العامرة ١٣١٦هـ.

٢٦- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم - طبع الرياض ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.

٢٧- المحلى، لابن حزم، تحقيق أحمد شاكر - طبع دار التراث بمصر د.ت.

٢٨- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني - طبع المكتب الإسلامي بدمشق د.ت.

٢٩- المغني في الفقه، لابن قدامة، تحقيق د. التركي وزميله - ط٢ بالقاهرة ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

٣٠ - منهاج الطالبين، للنووي - مطبوع مع شرحه للمحلي، فانظره هناك.

٣١- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي - نشر المكتبة الإسلامية، لصاحبها: الحاج رياض الشيخ د.ت.

كتب السير والسيرة والتاريخ

١- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم – طبع دار الفكر ببيروت د.ت.

٢- شرح السيَر الكبير، للسرخسي، تحقيق د. المنجّد – طبع مصر ١٩٥٧م.

٣- المقدمة لابن خلدون – طبع دار الكتاب اللبناني ببيروت ١٩٨٢م.

كتب اللغة

١- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهري، تحقيق العطّار – ط٢ لدار العلم للملايين ببيروت ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

٢- المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة – ط ٢ لدار المعارف بالقاهرة ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

كتب أخرى معاصرة

١- آثار الحرب، للدكتور وهبة الزحيلي – ط٣ لدار الفكر بدمشق د.ت.

٢- تاريخ أوربا في العصر الحديث، للدكتور فِشَر، تعريب: أحمد نجيب هاشم وزميليه – ط٥ لدار المعارف بمصر د.ت.

٣- العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، لنوّاف هايل تكروري – ط٢ لدار الفكر بدمشق ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

٤- القانون الدولي العام في السلم والحرب، للدكتور الشافعي محمد البشير – طبع القاهرة ١٩٧٤م.

٥- مبادىء القانون الدولي العام، للدكتور محمد حافظ غانم – طبع القاهرة ١٩٦٨م.

معالم عالمية «العلم» في القرآن الكريم

د. مصطفى فوضيل(*)

يعتبر مصطلح العالمية من أهم المصطلحات الرائجة في الخطاب الغربي المعاصر، وهو يقدم نفسه من خلاله باعتباره نموذجا كونيا أو إنسانيا صالحا للتعميم على جميع الشعوب والأمم. ويلاحظ أن السبب الرئيسي في هذا التصور هو اعتقاد الغرب أنه قد أمسك بناصية العلم، وذلك إثر التطورات والثورات التقنية المتسارعة، بما في ذلك ثورة المعلومات التي قربت المسافات وجعلت العالم فعلا قرية صغيرة!!

غير أن الواقع العالمي بما آل إليه من أحوال غير إنسانية البتة، وما نراه فيه من حروب طاحنة، وأصناف من التخلف والفقر والجوع والمرض، تفتك بملايين الناس من شعوب العالم الثالث، وتقف وراء كل ذلك مصانع الأسلحة في الغرب ومؤسسات الإنتاج المختلفة التي تغرق أسواق ذلك العالم الثالث المسكين بالبضائع المتنوعة من أجل إشاعة عقلية الاستهلاك والاعتماد على الغرب في كل شيء. هذا الواقع بما آل إليه يدفعنا إلى مراجعة مفهوم العالمية في ضوء القرآن تذكيرا للأمة بقيمتها العظيمة التي نالتها برسالة الإسلام، وبوظيفتها السامية، حيث جعلت شاهدة على الناس، لأنها خير أمة أخرجت للناس، وهذه الشهادة لا يمكن أن تتم إلا بعدة شروط، ومن أخطرها شرط العلم، على أن المقصود ها هنا بالعلم هو ذلك المفهوم الشمولي الذي يشمل الدين والحياة، والدنيا والآخرة، ويستجيب للحاجات الحقيقية للإنسان، أي إنسان!

وهذا البحث محاولة لبيان مفهوم العالمية في الخطاب القرآني انطلاقا من مفهوم العلم في هذا الخطاب، ويهدف إلى تلمس معالم هذه العالمية في هذا المفهوم، وذلك بإلقاء نظرة في تاريخ العلم عند الإنسان، لبيان أصل هذا العلم من أين هو؟ ثم بيان العلاقة بين العلم والوحي، والتأكيد على «عملية» الوحي! ثم عرض أهم مظاهر علمية القرآن باعتباره من الوحي! وسنلاحظ أن من أهم مميزات الخطاب العالمي في القرآن هو الرحمة الشاملة، وأن من أهم مميزات العلم في القرآن هو النفع الكامل.

(*) معهد الدراسات المصطلحية – كلية الآداب – فاس

وانسجاما مع عنوان العرض، رأينا أن نقدم للموضوع بمقدمتين أساسيتين في تحديد المقصود من لفظي العالمية والعلم.

- ١ -

العــالمية

قد يكون من الصعب تحديد تاريخ نشأة هذا المصطلح في الفكر الحديث، ولكن الذي يمكن قوله هو أنه قد شاع في الفكر الإسلامي المعاصر في سياق تفاعله مع الثقافات والمذاهب الغالبة بعد أن نافسته لمدة طويلة في الهيمنة على العالم وقيادة البشرية.

وقد كان من نتائج هذه الغلبة – التي جاءت إثر تراجع الحضارة الإسلامية، ودخول المستعمر الغربي إلى بلاد الإسلام – أن انكمش المسلمون وتراجعوا عن أداء الوظيفة العالمية التي من أجلها كانوا «خير أمة أخرجت للناس».!! وتوقف العقل المسلم عن متابعة العلم في جميع المجالات: الشرعية والإنسانية والمادية. وخاصة بعد تمكن المؤسسات الغربية من أغلب المواقع المؤثرة في أنحاء العالم الإسلامي. وكان التعليم من أخطر وأخصر الوسائل والطرق لتخريج أجيال من النخب المتغربة، بهدف التمكين لفكر الغرب، وتعميق الهوة بين المسلمين وبين أصول حضارتهم، وإدامة التبعية، حتى انتهى الأمر بالإسلام إلى نوع من الغربة بين المسلمين، وغدا مجهولا عند سائر الناس في العالم.

وأمام هذه النكسات انبرى رواد الفكر الإسلامي ينادون في المسلمين، يبعثون فيهم الثقة والأمل، ويؤلفون في قوة الإسلام وقدرته على المواجهة العالمية من جديد، مجتهدين في وضع المشاريع، وصياغة الحلول الإسلامية لتكون بديلا عن ضلالات ومفاسد منهج الحضارة الغربية الذي خسر به العالم الشيء الكثير[١]

(١) راجع كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، للشيخ أبي الحسن الندوي.

والحق أن عودة المسلمين إلى مرتبة الشهادة على الناس واحتواء الإسلام للواقع العالمي ليس بالأمر الهين الذي يمكن أن يحدث بين عشية أو ضحاها، ولكنها ليست بالمستحيلة إذا ما اعتبرنا بالتاريخ والواقع معا، وتوفرت شروط القراءة الصحيحة من أجل إعادة الاتصال بالإسلام على وجه سليم. وإن أولى الخطوات في ذلك وأخرها هو العودة إلى القرآن بالقراءة والحفظ والفهم والاستنباط والعمل، إيمانا ويقينا بأنه هو الهدى الذي بعث به الرسول الخاتم عليه السلام إلى العالمين حتى قيام الساعة. كما أن التذكير بعالمية الخطاب الإسلامي - وهو من بدائه القرآن، ويستند إلى مؤهلات عظيمة لتحقيقها في الواقع - مطلوب بإلحاح لمواجهة «عالمية» الخطاب الغربي المفروض قسرا، المتبلور في صورته الأخيرة في شكل النظام العالمي الجديد، مستندا إلى قوة تقنية متسارعة في التطور، وقوة عسكرية ضاربة في الجو والبر والبحر!؟، وما كان لهذا الخطاب أن يظهر ويسود إلا في ظل الفراغ الذي تركه المسلمون!!

إن المآسي التي عرفتها البشرية في العصر الحديث تسلب الخطاب الغربي شرعية «العالمية»، وتجعلها ادعاء لا دليل عليه في الواقع، ولا غرابة في ذلك؛ إذ إن عالمية هذا الخطاب لا تستند إلى قيم وأخلاق عالمية، كما أنها لا ترتكز على رؤية كونية ثابتة منسجمة مع حقائق الوجود. لقد تغذى ذلك الخطاب طويلا على الفلسفة الوضعية باعتبارها منهجا علميا صالحا للتعميم، جاعلة منه «ما يشبه ديانة جديدة، بإمكانها أن تجيب عن كل التساؤلات»(١)، وخاصة بعد أن عبرت الحدود الأوربية وأصبحت فكرا كونيا.

غير أن هذا الخطاب بدأ يفقد مواقعه، وقفل متراجعا أمام أنواع من الخطاب الجديد، و«لم يعد هناك الكثير من العاملين في حقل العلوم الذين يعتقدون بأن العلم (بمفهومه السابق) يؤدي إلى الحقيقة الموضوعية»، كما أن طائفة منهم بدأت تدعو إلى تجاوز النظرة التقليدية الأحادية للعلم، وتبني رؤية تعددية له، تحترم الثقافات الأخرى، والتساؤلات الأخرى، والتي يمكن أن تحمل فكرا يدمج في فضاء ثقافي واسع يفتتح عهدا جديدا للمعرفة(٢).

---

(١) صرورة صياغة نظرية إسلامية في المعرفة، ذ. عبد الناصر السباعي ص ٥، مجلة الهدى ع ٣٣، ١٩٩٦ (عدد خاص عن الإسلام والمسألة العلمية).

(٢) تصنيف العلوم بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي. ذ. عبد الله حسيني، نفس المصدر ص: ١٩.

والقصد في هذا المقام هو التنبيه على أن عالمية الخطاب الغربي لا تستند إلى مؤهلات كونية تناسب حقيقة الإنسان - أي إنسان - ولا إلى آفاق عالمية رحيبة قادرة على استيعاب خصائص الشعوب في رحمة وكرامة وانسجام، مثلما هو الشأن في عالمية الخطاب القرآني. ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣]، ﴿ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ [الإسراء:٧٠]

ولا شك أن أعظم مؤهلات الخطاب العالمي في القرآن هي ربانية المصدر في هذا الخطاب. بل إن مصطلح «العالم» - منظورا إليه من خلال القرآن - يأخذ بعدا آخر ضاربا في الاتساع على مستوى المكان، وضاربا في العمق على مستوى الزمان، وضاربا في التعدد على مستوى النوع والجنس.

ويكفي أن نعلم أن «العالم» هكذا مفردا لم يرد ذكره في القرآن بهذه الصيغة؛ وإنما نجد في جميع القرآن «العالمين»، واللفظ بصيغة الجمع هذه يختلف في دلالته بحسب السياق الذي يرد فيه.

ويلاحظ أن هذا اللفظ قد ذكر ثلاثا وسبعين مرة، منها أربعون بصيغة «رب العالمين» على جهة الإضافة؛ فإذا تقرر هذا، وقرأنا على ضوئه هذه الآيات:

- ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين﴾ [الشعراء : ١٩٢]

- ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ [الواقعة: ٨٠] و[الحاقة: ٤٣]

- ﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله، ولكن تصديق الذي بين يديه، وتفصيل الكتاب، لا ريب فيه من رب العالمين﴾ [يونس: ٣٧].

تجلى واضحا وجه العالمية في هذا الخطاب بأحق معانيه وأوسعها...، والنص هنا على مربوبية العالمين لله جل جلاله - في سياق بيان مصدر هذا الخطاب - له دلالته الخاصة؛ فلم يقل مثلا «تنزيل من الله» هكذا باسم الجلالة - وهو الاسم الجامع - ولا بأحد الأسماء الحسنى أو الصفات العليا في هذه المواضع بالذات.

وقد عُبِّر ببعضها في مواضع أخرى لدلالات خاصة ومعانٍ مقصودة أيضا، كما في قوله تعالى: ﴿تنزيل العزيز الرحيم﴾ [يس: ٥]، و﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ [الزمر: ١]، و﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم﴾ [غافر: ٢]، و﴿تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت: ٢].

لقد اجتهد العلماء في حصر وجوه لفظ «العالمين» في معان كلية، واختلفوا في ذلك بعض الاختلاف(١).

ومهما يكن، فإن اللفظ – في مجموعة من المواضع – ظل محتفظا بعمومه المطلق، مستغرقا لجميع أفراده.

وفيما يلي نورد نصا للراغب فيه مزيد بيان لهذه المسألة، قال: «العالم اسم للفلك وما يحويه من الجواهر والأعراض، وهو في الأصل اسم لما يُعْلَمُ به كالطبع والخاتم لما يطبع به، ويختم به. وجُعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة، والعالم آلة في الدلالة على صانعه، ولهذا أحالنا تعالى عليه في معرفة وحدانيته، فقال ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وأما جمعه فلأن من كل نوع من هذه قد يسمى عالما، فيقال عالم الإنسان وعالم الماء وعالم النار، وأيضا قد روي: «إن لله بضعة عشر ألف عالم».

وأما جمعه جمع السلامة فلكون الناس في جملتهم، والإنسان إذا شارك غيره في اللفظ غلب حكمه، وقيل: إنما جمع هذا الجمع لأنه عني به أصناف الخلائق من الملائكة والجن والإنس دون غيرها، وقد روي هذا عن ابن عباس.

وقال جعفر بن محمد: عني به الناس، وجعل كل واحد منهم عالما، وقال. العالم عالمان: العالم الكبير، وهو الفلك بما فيه، والصغير، وهو الإنسان، لأنه مخلوق على هيئة العالم،

---

(١) جعلها ابن سلام خمسة وجوه ١- الإنس والجن خاصة/ ٢ - عالم أهل زمانهم/ ٣- من لدن آدم إلى يوم القيامة/ ٤ - ما كان بعد نوح/ ٥- أهل الكتاب ومثَّل لهذه الوجوه بأمثلة من القرآن، وفي النفس من حصر الوجوه في هذا العدد شيء!!

وقد أوجد الله تعالى فيه كل ما هو موجود في العالم الكبير، قال تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾[1]

واستفادة مما سبق يمكن استنتاج ما يلي:

أن صيغة ﴿رب العالمين﴾ تدل على كثرة وتنوع مخلوقات الله عز وجل، كما تدل على أنه لا يوجد عالم من هذه العوالم خارجا عن تلك الربوبية.

وقد قال تعالى: ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم﴾ [يس: ٨١]، فكلاهما بصيغة المبالغة، أي الكثير الخلق، الكثير المعلومات.[2]

وهكذا نخلص إلى أن خطاب القرآن المتجه إلى عالم الناس مستمد من خالق عالم الناس وغيره من العالمين. هذا من جهة!

ومن جهة أخرى فهذا الخطاب يتجاوز في توجهه عالم الناس إلى عالم الجن، فهو مقصود بالخطاب أيضا، قال الله تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا، فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين﴾ [الآية ٢٩ وما بعدها من سورة الأحقاف]، وراجع سورة الرحمن ولفظ الجن في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

أما بالنسبة إلى عالم الناس فإن الايات التي تنص على توجه الخطاب إليهم جميعا كثيرة جدا منها:

﴿هذا بيان للناس﴾ [آل عمران: ١٣٨]، ﴿هذا بيان للناس...﴾ [إبراهيم: ٥٢]، ﴿هذا بصائر للناس..﴾ [الجاثية: ٢٣٠]، ﴿..هدى للناس..﴾ [البقرة ١٨٥]، ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾ [الأعراف. ١٥٨]، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ. ٢٨]، وغيرها، وينظر في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: لفظ «الناس».

---

(١) المفردات للراغب/ علم

(٢) الكشاف للزمخشري ٣٣٢/٣

يضاف إلى ذلك توجه الخطاب إلى جنس الإنسان في كثير من الآيات، مما يدل على أن الكل مقصود بهذا الخطاب مهما اختلف الزمان أو المكان.

فإذا تقرر هذا انتقلنا إلى الحديث عن جزء من هذا الخطاب، مما له علاقة بالموضوع، وقد يكون بمثابة المدخل إلى هذا الخطاب، باعتباره من أول ما نزل من القرآن الكريم، ألا وهو العلم.

– ٢ –

العلـــم

في البداية، وكإجراء منهجي، ننبه على أننا سنتقيد – ما أمكن – بلفظ العلم وما يتفرع عنه من الصيغ، التزاما بروح العنوان، وتكيفا مع الحيز المتاح، وإيمانا بأن هذا اللفظ وحده يستوعب في دلالته القرآنية ما نحن بصدده، نظرا لقوة اللفظ القرآني.

وهذاالتركيز مقصود، من أجل استخراج تلك الدلالة بحسب المستطاع.

وإن نفس التركيز لو وُجِّه إلى ألفاظ أخرى في الموضوع، فإنه سيتيح تناول الموضوع بشكل أوسع وأعمق، وهذه الألفاظ كالمعرفة والدراية والفهم والفقه واليقين من الصفات والملكات، وكالنظر والتدبر والتبين والتفكر والعقل والإبصار والقراءة وغيرها من الوسائل، وكاللب والقلب والفؤاد والسمع والبصر وغيرها من الأدوات، ثم ما يقابل هذه الألفاظ مثل الجهل والشك والريب والظن والخرص والغفلة والهوى، وغيرها.

إن هذه الألفاظ في سياقاتها القرآنية وعلاقاتها الدلالية المختلفة تشكل عند جمعها وبنائها منظومة متكاملة من المفاهيم، ونعتقد أن الاهتمام بها يعتبر مرحلة أساسية تقتضيها العلمية والمنهجية والتكاملية – كما يعبر أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي[1] – في سياق بناء نظرية المعرفة في الإسلام.

وقد كان من الدوافع في اختيار لفظ العلم، أنه أوفر مادة في القرآن، إضافة إلى أنه من أول ما نزل منه، ثم إن هذا اللفظ – بحسب الواقع العلمي المسيطر، والجو الثقافي السائد

(١) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ للدكتور الشاهد البوشيخي ص١، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين لنفس المؤلف ضمن المقدمة حول المنهج ٢١/١ ٣٣، ونشرة أخبار المصطلح ع٢ ص٢

– قد تعرض لتشويه عنيف، وضاقت دلالته حتى أصبح مجرد ترجمة لمفهومه المادي عند أهل الغرب، أولئك الذين جعلوه في التصنيف على رأس العلوم، ثم نقل هذا التصنيف إلى ديار المسلمين لينافس التصنيف الإسلامي، ويجعل علوم الشرع في آخر الترتيب، ولتصاغ على ضوئه برامج التعليم في المؤسسات وفي المعاهد والجامعات.

على أن المسلمين لم يحصدوا من هذا النقل إلا مزيدا من التبعية والجهل، وهذا راجع إلى طبيعة العلم الذي نشأ في الغرب في سياق تاريخي خاص ومعروف، وارتبط بمصالحه الخاصة على حساب باقي الشعوب، غير عابىء بأصولها ولا خصائصها ولا مصالحها.فهذا وغيره يجعل الكشف عن دلالات مفهوم العلم في القرآن الكريم وعلاقته بالعالمية انطلاقا من هذا اللفظ حاجة ملحة من أجل إعادة الأمور إلى نصابها، ووضع الأشياء في مواضعها.

مفهوم العلم في القرآن:

عندما نراجع لفظ العلم بصيغه المختلفة في القرآن، تبعا لسياقاتها المتعددة، وباعتبار العلاقات المتنوعة بين مكوناتها اللفظية والتركيبية والأسلوبية، سنجد أنفسنا أمام سيل من المعاني، وفيض من الدلالات التي تتزاحم على الفكر، وتستعصي عليه إذا رام الإحاطة بها.

غير أن جمع ما أمكن من ذلك سيفضي بنا، بتوفيق الله تعالى إلى استجلاء الأسس المنهجية والمعرفية التي ينبني عليها المفهوم في القرآن، ويفضي بنا إلى كسب تصور عن هذا المفهوم في هذا الكتاب، ما هو؟ بالنظر إلى الخالق، وبالنظر إلى المخلوق، وفي علاقته بالإنسان، ما قيمته؟ ما شروطه؟ ما حدوده؟ ما أنواعه على العموم سواء بحسب محل العلم (أي العالم) أو بحسب المعلوم (أي موضوع العلم)؟ وما الأساس المذهبي الذي عليه ينبغي أن يصنف أي علم؟ ما مصادره الأصلية والأساسية؟ ما وسائله الضرورية؟ ما نتائجه وثمراته؟ ما عوائقه وموانعه؟ إلى غير ذلك مما يدخل في الإطار العام الذي به ومن خلاله يتوجه الإنسان الوجهة المستقيمة في إنتاج الأفكار، والتعبير عن الحقائق، وتحليل القضايا المختلفة التي يواجهها في أثناء مباشرته لمعاشه، وانطلاقا من تأمله في ذاته وما يحيط به من الكون، وتفاعله مع كل ذلك.

وبالنسبة لهذا العرض سنحاول، إن شاء الله تعالى، من خلال ذلك الكم العظيم تلمس معالم العالمية في مفهوم العلم في القرآن الكريم.

معالم عالمية العلم في القرآن الكريم

يمكن تحديد هذه المعالم من خلال محورين كبيرين:

أولا: ربانية المصدر.

ثانيا: شمولية المفهوم.

أولا: ربانية مصدر العلم

١- بالنظر إلى محل العلم (الإنسان المعلَّم)

٢- بالنظر إلى واهب العلم (الله العالم الذي علَّم)

٣- بالنظر إلى علاقة العلم بالخلق والقدرة والحكمة.

١- بالنظر إلى محل العلم:

يؤكد القرآن الكريم في مواضع متعددة حقيقة أن الإنسان في أصله لا يعلم شيئا، وأن ما حصل عنده من العلم - أي علم - إنما مصدره في الأساس من الله عز وجل. وعلى القول الذي مضى في تعريف «العالم» أنه اسم لذوي العلوم من الملائكة والثقلين، أي الجن والإنس[1] فإن الله الذي هو ﴿رب العالمين﴾، هو الذي ربَّهم وربَّاهم حتى صيرهم إلى هيئة من العلم، ففي صيغة الإضافة في هذا التعبير تنبيه على أن العلم هو من أعظم النعم الربانية على الإنسان بعد نعمة الخلق!

وقد تكرر في القرآن الكريم في مواضع قوله تعالى: ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [البقرة: ٢١٦، و٢٣٢] و [آل عمران: ٦٦] و[النور: ١٩]، وبالتأكيد بـ «إن» في قوله جل جلاله: ﴿إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٧٤].

إن هذه المقاطع في حقيقتها عبارة عن فواصل، وردت تعقيبا على أحوال خاصة وتكاليف خاصة مما جعل الرازي يذهب في أثناء تفسيره للآية ٢٣٢ من سورة البقرة وهي قوله تعالى: ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ إلى أن المعنى هو أن المكلَّف، وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة، إلا أن التفصيل في هذه الأمور غير معلوم، والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير، لأنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات.[2]

(١) كشاف اصطلاحات الفنون/العلم.

(٢) مفاتيح الغيب ٦/١٢٥

والذي يظهر، والله أعلم، زيادة على ما ذهب إليه الرازي أن هذه الفواصل تومئ بتعبيرها إلى أن الإنسان في أصله لا يعلم شيئا، ففيها تذكير للإنسان بهذا الأصل.

إن الإنسان في شكل آدم بعد خلقه من تراب، أو في شكل الإنسان عند خروجه من بطن أمه، لم يكن يعلم شيئا:

- ﴿وعلَّم آدم الأسماء كلها...﴾ [البقرة: ٣١-٣٢].

- ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ [النحل: ٧٨](١).

إن الآيات في هذه المسألة تجتمع وتتساند في الدلالة على أن الإنسان في أصل الفطرة لا يعلم شيئا، ولكنه باعتباره مخلوقا مكرما، مكلفا بالخلافة فقد وهب له من العلم ما به يتحقق له القيام بها.

وها هنا تتوالى الآيات مؤكدة على أن الله تعالى هو الذي علم الإنسان، حاسمة في مسألة مصدر معلومات الإنسان في الأساس، بل في مسألة مصدر وسائل وأدوات إدراك تلك المعلومات وكيفية البيان عنها.

قال الله تعالى في أول ما نزل من القرآن:

- ﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ [العلق: ١-٥].

- ﴿... وعُلِّمْتُم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ [الأنعام: ٩١]

والخلاصة أن الإنسان لم يكن يعلم، وأن الله هو الذي علَّمه، ومن هنا يكون كل معلوم بعد ذلك راجعا إلى هذا الأصل فيشمله ويتضمنه، سواء منه ما كان ضروريا(٢) أو

---

(١) «أخبر عز وجل أنه أخرج ابن آدم لا يعلم شيئا، ثم جعل حواسه التي قد وهبها له في البطن سُلّما إلى المعارف» (المحرر الوجيز لابن عطية ١٠/٢١٦

(٢) «العلم الضروري: ما لزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك منه ولا الخروج عنه، ووصف هذا العلم بأنه ضروري معناه أنه يوجد بالعالم دون اختياره ولا قصده.

ويوصف الإنسان بأنه مضطر إلى الشيء، على وجهين: أحدهما: أن يوجد به دون قصده، كما يوجد به العمى والخرس والصحة والمرض وسائر المعاني الموجودة به، وليست بموقوفة على اختياره وقصده. والثاني: ما يوجد به بقصده، وإن لم يكن مختارا له، من قوله: اضطر فلان إلى أكل الميتة، وإلى تكفف الناس. وإن كان الأكل إنما يوجد به بقصده

ووصفنا العلم بأنه ضروري من القسم الأول، لأن وجوده بالعالم ليس بموقوف على قصده.

والعلم الضروري يقع من ستة أوجه: الحواس الخمس... وقد يقع العلم الضروري بالخبر المتواتر، وله اختصاص بالسمع. ويقع العلم الضروري ابتداء من غير إدراك حاسة من الحواس، كعلم الإنسان بصحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك من أحواله، وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، وغير ذلك» (القاموس القويم ص ٢٥١-٢٥٣)

نظريا(1)، – على حد تعبير الاصوليين – في علاقته بالنفس أو بالناس، أو بالأشياء، وسواء بواسطة العقل أو بواسطة الوحي.وكما أن الإنسان مسبوق بهذا الأصل، فهو أيضا أيل إلى ما يشبه هذه الحال: ﴿والله خلقكم ثم يتوفاكم، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئا، إن الله عليم قدير﴾ [النحل: ٧٠] ونحوها في قوله تعالى: ﴿لكيلا يعلم من بعد علم شيئا﴾ [الحج: ٥]

٢- بالنظر إلى واهب العلم:

إن ما سبق من الحديث عن أصل علم الإنسان يسلمنا بالضرورة إلى الحديث عن الذي علم الإنسان، وعن بعض صفاته مما له علاقة مباشرة بما نحن فيه.

ويلاحظ أن ما سبق من النصوص قبلُ يربط بين الحديث عن الإنسان وبين الحديث عن الله جل جلاله، تأكيدا لافتقار الإنسان إلى الله تعالى وشدة الحاجة إليه، لنجد أنفسنا أمام هذا الاستفهام الإنكاري الذي يهز الإنسان هزا: ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة: ١٤٠]، وأمام صيغة التفضيل في تسعة وأربعين موضعا. من ذلك قوله تعالى: ﴿ربكم أعلم بكم، إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم، وما أرسلناك عليهم وكيلا، وربُّك أعلم بمن في السموات والأرض...﴾ الأية: [الإسراء : ٥٤-٥٥]

وقد وصف الله جل جلاله نفسه بالعلم في أيات كثيرة، كلها تفيد الكمال والشمول والإحاطة، إذ أغلبها بصيغ المبالغة فضلا عن اقترانها بالقرائن التي تفيد التأكيد. من ذلك:

﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ [العنكبوت : ٦٢]

﴿إن الله كان بكل شيء عليما﴾ [النساء: ٣٢]

﴿يوم يجمع الله الرسل..... علام الغيوب﴾ [المائدة: ١٠٩]، وبهذه الصيغة في أية أخرى قوله تعالى: ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ [المائدة: ١١٦] وقوله تعالى: ﴿قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب﴾ [سبأ: ٤٨]

﴿هو الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة﴾ [الحشر : ٢٢]

---

(١) «العلم النظري ما احتاج إلى تقدم النظر والاستدلال ووقع عقيبه بغير فصل. وقيل فيه هو ما المحتاج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة. ومن حكمه جواز الرجوع عنه، والشك في متعلقه» (المصدر السابق ص ٢٥٣-٢٥٤) وانظر الموافقات للشاطبي ٩١/١.

﴿وكنا بكل شيء عالمين﴾ [الأنبياء: ٨١]

﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر﴾ [الأنعام ٥٩-٦٠] في آيات كثيرة تتحدث عن معلومات الله تعالى. الغيب والشهادة، السر والجهر والنجوى والإعلان والكتمان وخائنة الأعين وما في الأنفس وما في القلوب وما في الصدور وما في السموات وما في الأرض وما يلج فيها وما يخرج منها وما في البر والبحر وما يكسبه الإنسان وحصيلة كسب الناس في النهار ومتقلبهم ومثواهم وما في الأرحام ومتى الساعة وغير ذلك.

إن من فوائد هذا التنويع في بيان معلومات الله تعالى على قلب الإنسان أن يستشعر علم الله الحاضر النافذ والمحيط به من كل جانب ماضيا وحاضرا ومستقبلا، باطنا وظاهرا، منفردا وفي جماعة، وفي جميع أحواله، قائما أو قاعدا أو على جنبه، بالليل أو بالنهار...

إن استشعار حقيقة أن الإنسان في أصله لا يعلم، وأن ما حصل له من العلم هو من فيض جود الله الكريم، الذي له العلم المطلق، وهو الخالق القادر الحكيم..... هو من المطالب الشريفة التي تضع الإنسان أمام حقيقة الأمر في العلم.

ومن ثم فإن الوقوف على علم الله تعالى الشامل الكامل المحيط مقصود في الخطاب القرآني نصًا، قال تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله يعلم﴾ [المائدة: ٧٠]، واقرأ قوله تعالى ﴿أن الله يعلم ما في السماء والأرض﴾ [الحج. ٧٠] وقوله تعالى: ﴿أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض﴾ [المائدة الآية ٩٧] وقوله تعالى: ﴿أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ [البقرة: ٧٧]، وقوله تعالى. ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ [المجادلة ٧].

إن هذه الايات التي تأمر الإنسان أن يحقق في نفسه العلم بأن الله بكل شيء عليم. تتساند مع الآيات الأخرى التي جاءت مبثوثة في ثنايا القرآن تتحدث عن معلومات الله الكثيرة التي «يعيا بتصور آمادها الخيال».(١)

وقد تجلى التحقق بهذا العلم واضحا في صفوة خلق الله من الملائكة والأنبياء. ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة ٣٢]، ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم، قالوا لا علم لنا إنك أنت علاّم الغيوب﴾ [المائدة: ١٠٩ و١١٦]،

(١) في ظلال القرآن ١١١٢/٢

وقوله تعالى: ﴿قال إنما العلم عند الله﴾ [الأحقاف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن﴾ [إبراهيم: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿إنك أنت السميع العليم﴾ [البقرة: ١٢٧]، إلى غير ذلك مما يفيد استشعار أولئك الكرام لعلم الله في قلوبهم، معبرين عنه في دعائهم، مقرّين من خلال ذلك بما يليق بجلال الله سبحانه.

٣- بالنظر إلى علاقة العلم بالخلق والقدرة والحكمة:

إن ارتباط علم الإنسان بمرحلة وجوده في الحياة أكبر مظهر من مظاهر حدود علم الإنسان، وما نراه من ابتهاج، وما نسمعه من ضوضاء عن «العلم» ومنجزاته التي وصل إليها الإنسان إنما هو نتيجة تراكم معرفي عبر تاريخ آلاف من «العلماء»، فالمسألة أعمق من أن تكون مسألة «علم» فقط، إذ العلم مجرد صفة له علاقة بصفات أخرى، ولا شك أن أخطرها صفة الخلق، فعلم الإنسان له علاقة بكونه مخلوقا، وعلم الله له علاقة بكونه خالقا، وهذه العلاقة بين العلم والخلق واضحة في القرآن:

﴿ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك: ١٤].

﴿وخلق كل شيء، وهو بكل شيء عليم﴾ [الأنعام: ١٠١]

﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾[العلق: ١-٥]

﴿وهو الخلاق العليم﴾ [يس. ٨١] وقوله تعالى: ﴿إن ربك هو الخلاق العليم﴾ [الحجر: الآية ٨٦]

وكما اقترن العلم بالخلق، فقد اقترنت به القدرة والحكمة والسعة والإحاطة أيضا:

﴿إن الله واسع عليم﴾ [البقرة: ١١٥]

﴿والله عليم حكيم﴾ [النساء: ٢٦]

﴿إن الله عليم قدير﴾ [النحل: ٧٠]

﴿وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾ [الطلاق: ١٢]

وإن من أعظم مظاهر علم الله الخالق وقدرته وحكمته أنه جعل الإنسان في أحسن تقويم

وسواه وعدّله... وجعل له السمع والبصر والفؤاد ليتمكن من استيعاب المعارف ويحصل له العلم.

وعلى هذا يكون علم الإنسان تابعا لخلقه، ومحدودا بحد وجوده، وتكون النتيجة بتعبير القرآن: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الإسراء: ٨٥]، «فالعلوم الحاصلة عند الناس قليلة جدا بالنسبة إلى علم الله، وبالنسبة إلى حقائق الأشياء»(١)

﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥]: «إشارة إلى صفة العلم، وتفضيل بعض المعلومات، والانفراد بالعلم، حتى لا علم لغيره من ذاته، وإن كان لغيره فهو من عطائه وهبته، وعلى قدر إرادته ومشيئته».(٢)

ثانيا : شمولية المفهوم:

(من العلم الضروري إلى علم الوحي)

إن العلم القليل الذي أوتيه الإنسان كثير جدا بالنسبة لمخلوقات أخرى، بل هو كذلك بالنسبة إلى الإنسان نفسه، إذ لا يتصور إحاطة أحدهم بما تحصل عند الناس من العلم، وما يتراكم عنه ساعة بعد ساعة، وجيلا بعد جيل، بالنظر إلى الزمان وإلى المكان.

غير أن علم الإنسان – وإن تكاثر بذلك الشكل – فهو يرجع إلى أصول لا يخرج عنها بحال، لأنها هي التي تمكنه من استيعاب العلوم الضرورية والاعتماد عليها – من خلال النظر – في صياغة المعارف، وتوظيف المعلومات المتجددة بما يحقق أهدافه ويلبي حاجاته المختلفة. فالله عز وجل «قد خص الإنسان بقدرة معرفية تمكنه من أن يستجمع صورة الكون في ذهنه تمثلا واستيعابا، مثلما استجمع عناصره تكوينا، فهو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلى عالمه الداخلي، فيصبح هذا الكائن الصغير يحمل في ذاته ذلك العالم الكبير، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٣١]، فتعليم الأسماء كلها إنما هو إشارة إلى قدرة

(١) مفاتيح الغيب ٥٤/٢١

(٢) جواهر القرآن للغزالي. ٥٨–٦٠

الإنسان على تصور مسميات الأشياء، وما تنبني عليه من قانون في تكوّنها وتصاريفها.

والإنسان لمّا يكون مستوعبا للكون في قوانين سكونه وحركته، فإنه يكون قيّما عليه معنويا بما يُنتزع منه من خوف ورهبة إزاءه، وماديا بما يتيسر له من سبل الاستثمار لمرافق الكون بذلك العلم.»(١)

إن الإنسان مدين لله تعالى في تحصيل العلم، سواء من جهة تزويده بوسائل الإدراك والتعبير، أو من جهة هدايته لنوع المعلومات التي تقوم بها حياته، وينتظم بها معاشه.

وبالتأمل في قصة آدم عليه السلام نجد أن تعليمه جاء في سياق ترشيحه للخلافة في الأرض، وقد كان هذا يستدعي تزويده بما يحقق مفهوم هذه الخلافة على حقيقته، أي بنوع خاص من العلم لا يقف عند إدراك العالم الخارجي بل يتعداه إلى العالم الآخر، وبالعلاقة بين العالمين يتحقق مفهوم الابتلاء وفق حكمة الله عز وجل: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [الملك: ٢]

وإن حاجة الإنسان إلى هذا العلم لأشد خطرا من أي علم كان، مهما امتلك الإنسان من قوة النظر، إذ إنه بغير هذا العلم لا يستطيع أن يستند إلى يقين في بناء تصور سليم عن هذه الدنيا بمكوناتها المختلفة، فضلا عما وراءها، بل عن ذاته هو، ونفسه التي بين جنبيه!

وقد قيل في تعريف العلم من بين ما قيل: «إنه إدراك الشيء بحقيقته»(٢)، وإدراك المعلومات عملية عقلية معقدة تشترك فيها عدة أدوات، وتمر بمجموعة من المراحل، تنتهي بفهم المعلومة وحفظها وإمكانية الإفادة منها والبيان عنها.

وهذا يعني أن تحقق العلم بأي معلوم لا يمكن أن يتم إلا بالوسائل المناسبة الموصلة إلى إدراكه بحقيقته التي هو عليها في الواقع.

ولما كان الوجود مرتبطا كله بمبدأ الخلق، فإن أخصر طريق لإدراك حقائقه هو العقل عن الله فيه بما شاء الله منه، إذ هو الخالق له: ﴿ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك: ١٤]، ﴿هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض، وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم﴾[النجم: ٣١]، ﴿وربك أعلم بمن في السموات والأرض...﴾ [الإسراء: ٥٥]

(١) قيمة الإنسان للدكتور عبد المجيد النجار، ص: ٧٣-٧٤

(٢) مفردات القرآن للراغب/ علم

ثم إن إدراك الحقائق ليس مطلوبا لذاته فحسب، بل لما ينتج عنه أيضا من البصيرة والمعرفة بتعظيم الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة... ألم تسمعه عز وجل يقول ﴿وتعيها أذن واعية﴾ [الحاقة. ١٢]، قال قتادة: أذن عقلت عن الله تعالى، يعني عقل عن الله ما سمعت أذناه، مما قال وأخبر»(١).

﴿وتلك الأمثال نضربها للناس، وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت. ٤٣]

إن القدرة على عقل المعاني - سواء أكانت دنويةأم أخروية - هو من أعظم مظاهر تعليم الله تعالى للإنسان، وبحسب استثمار هذه القدرة يحدث التفاوت بين الناس في العلم.

ولا شك أن تصريف هذه القدرة في توظيف المعلومات الدنيوية المتاحة ينتج عنه نوع من العلم، ومع الزمن يحدث التراكم المعرفي الذي ينتج عنه علوم أخرى تسمح بارتياد آفاق أخرى ممكنة، إلا أن هذا العلم وإن كان يلبي بعض حاجات الإنسان فهو لا يعتبر كافيا في تلبية كل حاجاته الحقيقية، فأنى له أن يجيبه عن المصير أو الهدف من الوجود أو عن أسرار الحياة وأنى له أن يأتيه بالخبر اليقين عن عالم الغيب؟؟ وكيف يرقى إلى درجة وضع النظم التي تضبط الفكر والسلوك الإنساني فردا وجماعة، بما ينسجم مع فطرته ومكوناته، وبما يحقق مصالحه الحقيقية في الدنيا والآخرة؟؟

لقد حاول الإنسان ذلك فعلا فرحا بما عنده من العلم، فتجرد عن علم الهدى واتبع علم الهوى، فحشره في خندق الدنيا، (ووالله ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم أصبعه في اليم، فلينظر بم يرجع؟!)(٢)

﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ [الروم: ٦]. ﴿فأعرض عمن تولى عن ذكرنا، ولم يرد إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم﴾ [النجم. ٢٩-٣٠]، ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى، وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون﴾ [الجاثية ٢٣]، ﴿وما لهم به من علم، إن يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ [النجم. ٢٨].

وعلى عكس هؤلاء نجد الذين عقلوا عن الله جل جلاله، تثبت لهم صفة العلم بأساليب مختلفة:

---

(١) العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص: ٢١٠-٢١١ «بتصرف»

(٢) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي عن المستورد بن شداد مرفوعا، انظر فتح الباري. ١١/٢٣٢

- ﴿أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه، قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولو الألباب.﴾ [العنكبوت: ٤٩]

﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران: ٧]

﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط...﴾ [آل عمران: ١٨]

فهؤلاء علموا حقيقة الدنيا وحقيقة الآخرة، والعلاقة بينهما، وأدركوا ذلك بالعلم فتبين عندهم أن الأولى مزرعة للثانية، وأن العلم بالثانية يصلح به العلم بالأولى!!

وإن عمق هذا المعنى في أصول الإسلام لا يسمح بالانفصال بين علم الدنيا وعلم الآخرة، وهذا من الأسس العظيمة التي انبنت عليها الحضارة الإسلامية، وكان ذلك هو السر في عالميتها، وتأمل في قول الصحابي الجليل ربعي بن عامر وهو يقول: «إن الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والأخرة»، إنه نموذج مثالي للتحول والتوسع المعرفي الذي حدث للإنسان بعد اندماجه بالوحي، وعلى هذا الأساس كان ما كان بعد ذلك من إنجازات علمية عظيمة على أيدي المسلمين من مختلف الأجناس والأصقاع، وكان ذلك تمثيلا حيا لعالمية الخطاب الإسلامي.

إن ما حدث لم يكن ليحدث إلا بذلك العلم، ولم يكن ذلك العلم ليحدث إلا بذلك الوحي، فما علاقة العلم بالوحي؟ وباعتبار القرآن من الوحي فما علاقته بالعلم؟ وما وجه العالمية في هذا العلم؟

العلم والوحي

أشرنا فيما سبق إلى أن الإنسان - بعقله للمعاني الممكنة والمتاحة - يحدث له ضرب من العلم، غير أن هذا العلم يتفاوت بحسب كمية تلك المعاني ودرجة نفعها.

وفي القرآن الكريم: ﴿وقل رب زدني علما﴾ (طه: ١١٤). وروى ابن ماجه عن أبي هريرة قال: «كان رسول الله ﷺ يقول: اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني، وزدني علما، والحمد لله على كل حال»[1] وأخرج عن أبي هريرة أيضا قال: كان من دعاء النبيّ ﷺ: اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع...» الحديث. فسماه علما ولكنه غير نافع!!

(١) سنن ابن ماجه، كتاب العلم.

وسبق أيضا ما يستفاد من كلام المحاسبي من أن العقل عن الله تعالى كمّاً وكيفاً هو أعلى درجات العقل، وقد أنزل إلى الناس «بيانا» وأمرهم بأن يعقلوه، وهكذا... فبمقدار ما يحصل للإنسان من عقل البيان والانتفاع به يحصل له مستوى من العلم.

- ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: ٩]

- ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١]

- ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾ [فاطر: ٢٨]

- ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٦٨]

وسبق أيضا أن الإنسان منذ إنشائه وُهب وسائل العلم وأدواته، كما وُهب كمّاً من المعلومات.

كل هذا يفضي بنا إلى الحقيقة التالية. وهي أن الإنسان كما كان في حاجة إلى علم تقوم به حياته، وينتظم به معاشه، كذلك كان في حاجة إلى علم تتحقق به خلافته التي اختاره الله لها - كما مر بنا - وكان من رحمة الله به - بعد أن أهبط إلى الأرض وانتشرت ذريته فيها - ومعهم قدْر من العلم - أن أكرمهم بنوع من العلم ظل يتنزل على التوالي، حفظا لنعمة الخلافة وضماناً لاستمرارها، وتذكيرا بالأمانة.

ويلاحظ أن نوع العلوم التي أنعم بها على الإنسان يدل على حكمة الله تبارك وتعالى إذ جعلها على الوجه الذي يحقق مصالح الإنسان العاجلة والآجلة.

ونعود إلى ذلك النوع من العلم الذي لا سبيل إليه إلا بالرسالات، فنورد هذه الآيات

- ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر: ٢٤]

- ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء ١٦٥]

- ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم: ٤]

وراجع لفظي «الرسل» و«البيانات» في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وقد ختمت هذه الرسالات برسالة خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ الذي أنزل عليه القرآن.

العلم والقرآن

يقول العلماء في تعريف القرآن: «هو كلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته»(١)

وقولنا «المنزل» مخرج للكلام الإلهي الذي استأثر الله به في نفسه،أو ألقاه إلى ملائكته ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر، إذ ليس كل كلامه تعالى منزلا، بل الذي أنزل منه قليل من كثير...

وتقيد المنزل بكونه على محمد لإخراج ما أنزل على الأنبياء من قبله(٢). والقرآن العظيم بهذا الاعتبار وباعتباره من الوحي علم عظيم(٣)، وهو فوق طاقة الإنسان لولا أن الله أقدره على تعلمه، وذلك مظهر من مظاهر رحمة الرحمن: ﴿الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان. علمه البيان﴾ [الرحمن ١-٢]

وقد وصل هذا القرآن يسيرا إلى الناس عن طريق رسول الله ﷺ، الذي كان شديدا عليه في أثناء تلقيه من جبريل عليه السلام، يقول الإمام الغزالي: «إن الله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث رسول الله ﷺ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة إلا بهم»(٤)

قال الله تعالى: ﴿وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ [النساء: ١١٣]

- ﴿إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى﴾ [النجم: ٥]

- ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منك يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم، ويعلمكم الكتاب والحكمة، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ [البقرة: ١٥١]، واقرأ قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ [البقرة: ١٢٩] وقوله تعالى: ﴿يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ [آل عمران: ١٦٤]

(١) النبأ العظيم للشيخ محمد عبد الله دراز ص ١٤، وقد عرف عند لخرين بأوسع من هذا، وما نقلناه واف بالغرض في هذا المقام.

(٢) المصدر السابق ص. ١٤-١٥

(٣) «إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا» (المزمل ٥)، «ولقد يسرنا القرآن للذكر» (القمر ١٧)، «ثم إن علينا بيانه» (القيامة ١٩)

(٤) القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة).

فهذا هو مصدر ذلك العلم، وتلك كيفية ومراحل تعليمه.(١)

ولكن قوما عميت بصائرهم وضلت عقولهم، حكى الله عنهم فقال: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر..!!﴾ [النحل: ١٠٣]، ﴿وقالوا معلّم مجنون﴾ [الدخان: ١٤](٢)

وفي هذا السياق أيضا قوله تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ [يس: ٦٩]، في الرد على من ادعى أن رسول الله ﷺ شاعر ﴿أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون﴾ [الطور: ٣٠]، ﴿وما هو بقول شاعر، قليلا ما تؤمنون، ولا بقول كاهن، قليلا ما تذكرون﴾ [الحاقة: ٤١-٤٢]، ﴿بل أكثرهم لا يعلمون﴾ [النحل: ١٠٢]!!

لقد نزّل هذا القرآن بعلم: ﴿فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾ [هود: ١٤]، ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك، أنزله بعلمه...﴾ [النساء: ١٦٣: ١٦٦]، واقرأ قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون... إلى قوله تعالى ﴿إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه﴾ (النحل: ١٠١-١٠٣) وقوله تعالى ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة﴾ (الأعراف: ٥٢)

فالحاصل أن هذا القرآن علم، بل هو العلم بالنظر إلى ذاته وموضوعه، وبالنظر إلى مصدره حيث نزله العليم، وبالنظر إلى كيفية وملابسات نزوله حيث نزله بعلم، وبالنظر إلى كيفية تلقينه حيث علمه شديد القوى، وبالنظر إلى ذات المكلف بتبليغه إلى الناس جميعا وحاله حيث صار به معلّما.!!

من معالم العالمية في علم القرآن

يمكن تقريب المقصود من هذا المبحث العظيم في مجموعة من المحاور التي تحتاج إلى مباحث مستقلة عساها أن تكشف عن بعض من وجوه العلم في هذا الكتاب الذي هو قبس من نور العليم العالم العلام، وهذه المحاور ذاتها إنما هي نماذج أو معالم بحسب ما يسّر الله تعالى، فنسأل الله التوفيق.

١- احتواء أصول العلم:

ذكر السيوطي في الإتقان رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال «من أراد

(١) راجع ألفاظ الإيتاء، والمجيء والتلقي، والنزول، والتنزيل، والإنزال، في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن

(٦) راجع في دحض هذه الفرية، النبأ العظيم ص: ٥٦ وما بعدها.(٢٧) الإتقان، ٢/١٢٦

العلم فعليه بالقرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين»، قال البيهقي: يعني أصول العلم»[1]

وقد اجتهد العلماء في إحصاء علوم القرآن[2]، ومواضيعه ومحاوره، واختلفت آراؤهم في ذلك، فعدها ابن العربي آلافا على عدد كلم القرآن، ثم قال: وأم علوم القرآن ثلاثة: توحيد وتذكير وأحكام،... ولذلك كانت الفاتحة أم القرآن لأن فيها الأقسام الثلاثة، وسورة الإخلاص ثلاثة لاشتمالها على التوحيد[3]، وبنحو هذا التقسيم الأخير قال الطبري وأبو الحكم بن برجان[4]

وقيل غير هذا!!

ومن المعاصرين الشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى الذي اعتبر أن محاور القرآن خمسة، وأنها أمهات لمسائل أخرى كثيرة تندرج تحتها، وهذه المحاور على التوالي هي: الله الواحد - الكون الدال على خالقه - القصص القرآني - العلوم الإنسانية - ميدان التربية والتشريع.[5]

٢- **غزارة المعاني**: سواء مما يدل عليه اللفظ نصا، أو مما يستنبط منه فقها، والمعاني بهذا الاعتبار بالغة في الكثرة بحيث لا يحيط بها إنسان، «فهو مع قلة الحجم متضمن للمعنى الجم بحيث تقصر الألباب البشرية عن إحصائه والآلات الدنيوية عن استيفائه كما نبه عليه بقوله ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام، والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ [لقمان: ٢٦][6]

وكما أن القرآن تحدى العالمين في الإتيان به، فكذلك يتحداهم على مر العصور في أن يستنفدوا معانيه وأغراضه، أو أن يعارضوه بمعلوماتهم المتطورة.

(١) الإتقان: ١٢٦/٢

(٢) تطلق علوم القرآن ويراد بها تارة ما يتعلق بتاريخه ومعرفة طبيعته وبعض العلوم الخادمة له، ويراد به تارة أخرى العلوم المضمنة في القرآن. والمقصود في المتن هو هذا المعنى الثاني.

(٣) انظر قانون التأويل لابن العربي ص ٥٠٤ - ٥٤٢، والبرهان للزركشي، ١٦/١، والإتقان للسيوطي ١٢٦/٢

(٤) انظر المصدرين السابقين

(٥) المحاور الخمسة للقرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي، دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٩، ودار القلم، دمشق. وانظر أيضا في الموضوع: المعجزة الكبرى للشيخ أبي زهرة ٤٦٣-٥٦١.

(٦) الإتقان ١٢٨/٢

وعلى العكس من ذلك، فإنهم يجتمعون كمّا وكيفا، وأفرادا وجماعات وأجيالا بعد البحث والكد أزمانا ليبلغوا شيئا من العلم يضعهم أمام إحدى حقائق القرآن في آية أو آيتين، بل في لفظة أو لفظتين، وبين ثنايا الحروف أيضا!!

وقد نتج عن هذه الجهود علم قائم بذاته في أوجه الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وألفت الكتب الكثيرة، وعقدت له الندوات المتعددة، وتخصصت فيه مجلات ومؤسسات.

إن القصد من هذه النقطة والتي قبلها هو التنبيه على أن علم القرآن - كمّا وكيفا، من جهة المعلومات ومن جهة المنهج وأصول العلم - بذلك المستوى العظيم يدل على أبعاد القرآن الفسيحة، التي يستوعب بها العوالم على اختلافها في الزمان وفي المكان وفي الأحوال.

٣- القدرة على استيعاب مفاهيم العلوم المختلفة وحقائقها سواء أكانت إنسانية أم مادية، وتوجيهها الوجهة الصالحة النافعة، وذلك من خلال ما يتضمنه من مذهبية شاملة[١] ونظم تشريعية جامعة، ومقاصد حقة محيطة بأصول الحياة الإنسانية الثابتة، ومتسعة لأشكالها وفروعها المتغيرة، وحافظة لمصالح الإنسان الحقيقية.[٢]

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي حفظه الله عز وجل. «فعلم الغيب، أي الوحي، إطار علوم الشهادة، أي علوم الكون والحياة والإنسان، فإذا تحركت هذه داخل الإطار أثمرت ما خلق له الإنسان مما ينفع الناس ويمكث في الأرض، من عبادة الله جل وعلا. وإلا كانت جهلا مركبا ﴿قل أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون﴾ [الزمر: ٦٤]

والعلم بالله جل جلاله هو رأس العلم، من فاته فقد فاته كل شيء، ومن أدركه فقد أدرك كل شيء،ذلك بأن صور الأشياء أسبابا وموانع، وأحجاما ومواقع وأهدافا ووسائل... لا تستقيم إلا من بعد العلم بهذا العلم، وهو في التحصيل سابق لكل علم... وفي الترتيب منطلق لكل علم، وغاية وهدف من كل علم.»[٣]

إن القرآن الكريم - فضلا عن كونه قادرا على استيعاب تلك العلوم - فهو دافع إلى

---

(١) المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري للدكتور محسن عبد الحميد ص ٥٣

(٢) تتصل جميع مصالح الإنسان بخمسة مقاصد الدين والنفس والعقل والنسل والمال ولا تخرج مصلحة حقيقية عن هذه المقاصد، وقد جاء الشرع لحفظ هذه المصالح، إذ عليها مدار الحياة، وبحفظها تتحقق سعادة الدارين انظر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف حامد العالم. ص. ١٣٣ وما بعدها.

(٣) ورقات في المسألة العلمية للدكتور الشاهد البوشيخي، مجلة الهدى ع: ٣٣ ص: ٣١.

استشرافها والبحث فيها، وقد أورد السيوطي نصوصا طويلة في بيان كيف كان القرآن من وراء نشأة العلوم، بما في ذلك العلوم الكونية[1] وهذا يتبين أكثر بما يلي:

٤- الانسجام بين حقائق القرآن وحقائق الكون:

فالقرآن يتحدث عن الإنسان والكون معتمدا على علم تام بالسنن التي يقومان عليها، وهذا مبني على مبدأ الخلق: و﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[غافر: ٥٦]، فالله تعالى الذي خلق الكون بما فيه، هو الذي أنزل القرآن، فالكل من الله، وكل منهما دال على الآخر، والكل دال على الله جل جلاله، لانسجامهما في الحقائق والسنن والدلائل.

ويلاحظ أن في القرآن تعبيرا عن تلك الدلائل بلفظ [الآيات]، ففي القرآن آيات، وفي الكون آيات!، وفي اجتماعهما بالتدبر والتفكر يتوحد الدليل ويفضي إلى تحقق العلم، وعلى رأسه العلم بالله:

-- ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ [الأنعام: ٩٧]

- ﴿كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون﴾ [فصلت: ٢]

- ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله...﴾ [محمد: ٢٠]

- ﴿هذا بلاغ للناس، ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد، وليذكر أولوا الألباب﴾ [إبراهيم: ٥٤]

إن تشخيص الكثير من المشاهد الكونية المتنوعة بين ثنايا القرآن يضع الإنسان في قلب الكون، كما أن التأمل في الكون يعود بالإنسان إلى القرآن، وهذه الحقيقة تتأكد يوما بعد يوم من خلال الإشارات العلمية المعجزة التي يقف عليها العلماء من مختلف التخصصات،

---

(١) انظر الإتقان ١٢٦/٢ وما بعدها. وينبه د. عماد الدين خليل على أنه «يجب أن نلاحظ أن ما طرحه القرآن لا يمثل كشفا بكافة الحقائق العلمية، فالقرآن الكريم ليس كتابا «علميا» (أي بمعناه المادي أو الكوني أو المدرسي أو الطبيعي. تنبه من صاحب العرض). وإنما هو يكتفي بالكشف عن بعض الحقائق، والإشارة إلى بعضها الاخر، والمنهج الذي طرحه القرآن نفسه. يمثل ضرورة إيمانية ملحة لمواصلة هذا الكشف انظر المدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ص ١٢٣-١٢٤، وانظر أيضا حول تشكيل العقل المسلم، لنفس المؤلف ص: ٦٠-٦١

وصدق الله العظيم: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾(فصلت: ٥٢)

إن الضمير في «أنه» راجع على القرآن الذي ذكر في الآية التي قبل هذه!

إن الكون بآياته المبثوثة، المحيطة بالإنسان - أي إنسان -، وإن القران بآياته المفصلة، المصرفة، التي جيء بها وأتي بها إلى الإنسان - أي إنسان - كل ذلك من أعظم مظاهر إشاعة العلم في الناس وتيسير سبل الهداية لهم، وليس عليهم إلا أن ينظروا، ويعقلوا، ويتفكروا، ويتدبروا، ويفقهوا... ويتجردوا عن الهوى و«التقليد الأعمى»، والظن والخرص والقول والحكم بغير حجة ولا برهان[1]. ﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ [النساء: ٨١]، ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك: ٣].

٥- **استجماع خلاصة مسيرة البشرية** من ادم إلى قيام الساعة، وهي مسيرة طويلة، مليئة بالأحداث والقضايا، وبالنسبة إلى العلم، فقد حكى القرآن الكريم قصته في حياة الإنسان طوال هذه المسيرة مستعرضا مجموعة من النماذج، ومستخلصا منها قواعد كلية تتعلق بمصادر العلوم وأنواعها ودرجاتها وأثرها في الاستخلاف والقيادة والتسيير وغير ذلك. والشواهد في هذا الباب كثيرة وواضحة في القرآن، ولا يتيسر جمعها في هذه المقالة.

٦- **تكامل المنهج في صياغة الإنسان الصالح، وتهيئة البيئة المناسبة** لنشأة العلوم النافعة، وإشاعتها في الناس جميعا وعدم كتمانها أو حرمان الناس من خيراتها، «إن مهمة القرآن هي بناء الإنسان وتجهيزه بالوسائل التي تعينه على الكشف العلمي من الحواس والعقل والإدراك، ووضعه في المناخ العلمي الذي يدفعه للاستكشاف»[2]

لقد ظهرت هذه الحقيقة بوضوح من خلال التحول الذي حدث في الجيل القرآني الأول، وهو تحول شامل على مستوى التصور والاعتقاد، وعلى مستوى المعرفة، وعلى مستوى المنهج.[3]

---

(١) راجع القرآن والنظر العقلي لفاطمة إسماعيل محمد، والتفكر من المشاهدة إلى الشهود للدكتور مالك بدري، ومدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم.

(٢) كيف نتعامل مع القرآن ص، ٢١٠

(٣) حول تشكيل العقل المسلم ص. ٤٧-٧٨

٧- كثرة المنافع:

سبقت الإشارة في ثنايا العرض إلى أن أي علم - بالنسبة لحاجات الإنسان - تتحدد قيمته بما يحققه من النفع الحقيقي، والقرآن الكريم باعتباره علما - فضلا عن أنه شريف في ذاته - فهو قد بلغ النهاية في المنافع، وقد نص القرآن الكريم على الكثير منها من خلال بعض أسمائه وصفاته ووظائفه، وهذا مبحث عظيم يحتاج إلى تفصيل، لكننا نكتفي بنماذج من ذلك:

فقد سُمّي القرآن في القرآن ووصف بأنه رحمة ونور وبيان وشفاء، وكريم، ومبارك، وحكيم، وفصل، وأحسن الحديث، وروح، وبصائر، وحق، وتذكرة، وصدق، وعدل، وغير ذلك.وقد ذكر الله تعالى في عدة مواضع من القرآن أن هذا الكتاب جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. وكفى بهذه نعمة ومنفعة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وهذه المسألة لها علاقة بمبحث المقاصد والمصالح وقد أشير إليها فيما سبق.

وختاما. هذا ما يسَّر الله في جمعه من وجوه عالمية مفهوم العلم في الخطاب القرآني، وهو قليل من كثير، وما بقي منه - مما عجزنا عن كشفه - عظيم غزير. ولكننا نود أن نختم بإشارة نعتقد أنها في غاية الأهمية. وهي أن عالمية ذلك المفهوم في ذلك الخطاب تستدعي - لتحقيقها في الواقع - أن تقوم بها أمة شاهدة على الناس، تقودهم به إلى الخير، وتشهد به عليهم بكل معاني الشهادة: العلم فالتبليغ ثم العدل!![1]

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

---

(١) انظر مفهوم الشهادة على الناس وأبعاده الحضارية، للدكتور عبد المجيد النجار، ضمن ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية ١/٢٨٧

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت.
- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣: ١٤٠٠-١٩٨٠، دار الفكر.
- التصاريف ليحيى بن سلام، تحقيق هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٩.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، د. مالك بدري، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣: ١٤١٣-١٩٩٣
- جواهر القرآن ودرره لأبي حامد الغزالي، ط ١: ١٤٠٩-١٩٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حول تشكيل العقل المسلم. د. عماد الدين خليل، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤: ١٤١٢-١٩٩١
- الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، ندوة دولية بالاشتراك بين معهد الدراسات المصطلحية - كلية الآداب ظهر المهراز - فاس وشعبة الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - سايس - فاس أيام ٨-٩-١٠ جمادى الثانية ١٤١٤هـ الموافق ٢٣-٢٤-٢٥ نوفمبر ١٩٩٣، مطبعة المعارف الجديدة الرباط ١٩٩٦م.
- العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي، تحقيق د. حسين القوتلي، ط ٣: ١٤٠٢-١٩٨٢ دار الكندي ودار الفكر، بيروت.
- فتح الباري لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر.
- في ظلال القرآن لسيد قطب، الطبعة الشرعية التاسعة ١٤٠٠ - ١٩٨٠، دار الشروق، القاهرة.
- القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين. إعداد د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط ١: ١٤١٦- ١٩٩٦.
- قانون التأويل لابن العربي المعافري، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة/ مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط ١: ١٤٠٦-١٩٨٦.

- القرآن والنظر العقلي. فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١:١٤١٣-١٩٩٣.
- القسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي ضمن مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦.
- قيمة الإنسان. د. عبد المجيد النجار، مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا ودار الزيتونة للنشر، الرباط، المملكة المغربية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- كشاف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد علي التهانوي، تقديم ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج - مكتبة لبنان ناشرون ط١، ١٩٩٦م.
- الكشاف للزمخشري، دار المعرفة، بيروت.
- كيف نتعامل مع القرآن، للشيخ محمد الغزالي. مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. لأبي الحسن الندوي، طبع عدة مرات.
- مجلة الهدى المغربية ع: ٣٣، السنة : ١٩٩٦م
- المحاور الخمسة للقرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي، دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٩، ودار القلم، دمشق.
- المحرر الوجيز لابن عطية، تحقيق المجلس العلمي بفاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- المدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم. د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري. د. محسن عبد الحميد، ط ١:١٤٠٤، كتاب الأمة رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر.
- المعجزة الكبرى للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي.
- مفردات القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر.
- الموافقات للشاطبي، شرح الشيخ عبد الله دراز وضبط محمد عبد الله دراز، دار المعرفة.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الأمان. الرباط ط ٢ ودار المعرفة: بيروت. ١٤١٤-١٩٩٣.
- مفاتيح الغيب للرازي، تقديم خليل محي الدين الميس دار الفكر، ١٤١٤-١٩٩٣.
- النبأ العظيم د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت ط٢ ١٣٩٠-١٩٧٠.

طاعة الوالدين

في الطلاق

د. سائد بكداش(*)

المقدمة

الحمد للّه مُعِزِّ من أطاعه ومُذِلِّ من عصاه، وأفضل الصلاة وأكمل التسليم على سيدنا محمد حبيب اللّه ومصطفاه، وعلى آل بيته الطيبين الأطهار، وأصحابه البررة الأخيار، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم القرار.

وبعد:

فإن حق الوالدين أعظم الحقوق بعد حق اللّه وحق رسوله ﷺ، وذلك ببرّهما والإحسان إليهما، وطاعتهما، وخفض الجناح لهما، وبتقديمهما على النَّفْس والأهل والأولاد، من غير مِنّة ولا استثقال.

وإن التوفيق للبرّ بهما وخدمتهما من أعظم ما منّ اللّه تعالى به على الإنسان ووفّقه إليه.

وقد جُبلت القلوب على حُبِّ من أحسن إليها، والوالدان الكريمان هما صاحبا الإحسان كلَّ الإحسان إلى الإنسان، فهما سبب وجوده بعد العدم، وهما أُنسه وسعادته ورَغَد عيشه، بل كل نعمة يرفُل فيها فمن حسناتهما وبركاتهما.

ولذا كان شكر الوالدين على ما أسديا للولد من خير يلي شكر اللّه تعالى، فقد قال تعالى: ﴿أن أشكر لي ولوالديك إلي المصير﴾ لقمان/١٤.

(*) الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية في كلية التربية بالمدينة المنورة ـ جامعة الملك عبد العزيز

وإن المسلم ليدرك كلَّ الإدراك إذا ما تلا الآيات الكريمة الواردة في حق الوالدين، تلك المرتبة العالية التي رفع الله الوالدين إليها، إذ جعلها تلي مرتبة الإيمان بالله والعبودية له.

وقد تتابعت آياتُ الكتاب الكريم واضعةً مرضاةَ الوالدين بعد مرضاة الله عز وجل، وجاعلةً الإحسان إليهما والبر بهما رأسَ الفضائل.

قال الله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً﴾ النساء/٣٦.

ومن هنا كان المسلم الواعي لِهَدْي دينه أبرَّ بوالديه من أي إنسان في الوجود، ويستمر برُّه بهما ما تنفسا في هذه الحياة، واستمرت بهما الأيام، بل وبعد الممات بالدعاء لهما وإنفاذ وصيتهما وصلة أرحامهما وأحبابهما، وذلك عملاً بوصية الله تعالى بالوالدين، ولاسيما حين يصلان إلى زمن العجز والضعف والهرم، وحين يحتاجان إلى مزيد من الخُلُق الراقي، والبَسْمة الحانية، والكلمة الودود.

قال الله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يَبْلُغَنَّ عندك الكبرَ أحدُهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾ الإسراء/٢٣ـ٢٤.

* والباحث المتأمّل في النصوص الواردة في بر الوالدين يجد الأحاديث النبوية الشريفة تترى مواكبةً الآيات الكريمة، مؤكّدةً فضل بر الوالدين، محذّرة من عقوقهما والإساءة إليهما مهما تكن الأسباب.

فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «سألت النبي ﷺ أيُّ العمل أحبُّ إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها، قال: ثم أي؟ قال: ثم برُّ الوالدين، قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»(١).

فقد أخبر ﷺ أن برَّ الوالدين هو أفضل الأعمال بعد الصلاة التي هي أعظم دعائم الإسلام، وأن برَّهما مقدَّم على الجهاد الذي هو ذِروة سنام الإسلام.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: «جاء رجل إلى نبي الله فاستأذنه في الجهاد، فقال: أحيٌّ والداك؟ قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد»(٢).

(١) صحيح البخاري، مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها ٢/٩ واللفظ له، صحيح مسلم، الإيمان، ١/٨٩.
(٢) صحيح البخاري، الجهاد، باب الجهاد بإذن الوالدين ٦/١٤٠، واللفظ له، صحيح مسلم، البر، ٤/١٩٧٥.

وتماماً لبيان عظيم حق الوالدين، وكبير شأنهما ووجوب طاعتهما في غير معصية، فقد حذّر رسول الله ﷺ أشد التحذير من عقوقهما.

فعن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ (ثلاثاً) قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس، فقال: ألا وقولُ الزور، وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت»(١).

وهكذا فإن برّ الوالدين في الإسلام لأمرٌ عظيم، وهو نابع من أوثق الروابط، وأمتن الوشائج الإنسانية، من رابطة البنوّة بالأبوة والأمومة.

ولقد وَقَر في أخلاد المسلمين والمسلمات وجوبُ بر الوالدين، فسارَعَ الأبناءُ والبناتُ إلى برّهما في حياتهما وبعد مماتهما، قبل الزواج وبعده.

* وقد تبتسم الدنيا للإنسان، ويتقلّب في بيت الزوجية، في أعطاف النعيم، وينصرفُ إلى الزوجة، ويلتفتُ إلى الذرّية الناشئة، فيُشغَل عن الوالدين، ويَقِلُّ اهتمامه بهما والإحسانُ إليهما، وتفقُّدِ أحوالهما، ولكن المسلم الواعي الراشد في نَجاة من هذه الغَفْلة وعِصمة، لأنه على اتصالٍ دائم بالنَّبْع الكريم الثرّ من توجيهات الإسلام العالية الحكيمة المسدَّدة، فإذا هو مقبلٌ عليهما، يتفقّد دوماً أحوالَهما، ويُسارع إلى برّهما والإحسان إليهما، ما أسعفه جهدُه ووقته وظَرْفه، وما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

* إذا أدرك المسلم ما تقدم، ووعاه في قلبه، فلن يتخلف أبداً عن والديه وطاعتهما، مهما أمراه ما لم يكن فيه كفرٌ بالله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾ لقمان/١٥.

ويعلمَ حينئذ أيضاً أولويةَ والديه عليه في كل شيء، وتقديمَ رغباتهما على رغباته، وطلباتهما على كل طلب.

وقد تكون رغباتهما وطلباتهما تدَخُّلاً في خاصة أمور ابنهما، مما لو أطاعهما فيه، فقد يعود عليه ذلك بالضرر الشديد، بل بخراب بيته وأسرته، كأمرهما له بفراق زوجته، التي يريان أن وجودها معهما سببٌ لتنكيد عيشهما وعدم راحتهما، أو لعلّةٍ أخرى يريان - في اجتهادهما - أن المصلحة لهما ولولدهما طلاقُها وفراقُها.

---

(١) صحيح البخاري، الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر ٤٠٥/١٠، صحيح مسلم، الإيمان، ٩١/١.

والولد لا يريد أن تكون زوجته التي هي حق من أخص حقوقه سبباً لإيذاء والديه اللذين هما سبب لوجوده وسعادته، وهو شديد الخوف من عقوقهما، ومن الوقوف على أعتاب ذلك، بل يريد البرّ بهما، وإسعادَهما وإدخالَ السرور على قلبيهما، وإبهاج نفسَيْهما ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

والواجب على المسلم في مثل هذه الحالة أن يتأنّى ويُحْسِنَ التصرف في الأمور، ويسلك مع والديه مسلكَ الرِّفق والتؤدة والتلطّف والإقناع، فلا يقسو ولا يَجُور، ولا يخرج عن دائرة الأدب والتهذيب، بل يحاول إقناعَهما بالسُّبُل المُجْدية في ذلك، وسلاحُه في سبيل الوصول إلى هدفه الصبرُ والكلمةُ الطيبة، والبسمةُ الودود، والحجةُ القوية، والنطقُ السليم، والأسلوبُ المهذَّب الحكيم.

إذ الإسلام أمَرَ المسلم بهذا الإحسان كله نحو الوالدين حتى لو كانا مشركين، فأمَره بُحسْن عشرتهما على شِرْكهما، مع أن الشِّرْك أعظمُ الظلم، ومع ذلك لـم يَحُلّ دون برّ الوالدين في شِرعة الإسلام السمحة الفريدة الغرّاء[1].

* ويأتي السؤال الآن تُجاه هذه المسألة التي يكثر وقوعها، وهي إصرار الوالدين أو أحدهما على تطليق الولد لزوجته، والأمر له بفراقها، وقد حاول كثيراً التوفيقَ وإقناعهما بعدم طلاقها، فلم يُجْدِ ذلك نفعاً، وهما يستغيثان الله ويلك طلّقها وإلا فالغضب والسخط والدعاء عليك:

وهنا يقف هذا الولد المبتلى حائراً هل يهدم بيته وأسرته ويطلقُ زوجتَه طاعةً لوالديه، ويكون نتيجة ذلك الطلاق ما يكون من مشكلات وأسى ولَوْعة تقع عليه وعلى زوجته وأولاده، بل المجتمع بأسره، أم يرفض طلاقها، ولا يطيعهما في ذلك الأمر؟ ويقع نتيجة لذلك في نار غضب والديه وعقوقهما.

ويَتساءل هل طاعتهما في أمرهما أو أمر أحدهما بطلاق زوجته داخلة تحت عموم وجوب طاعتهما وعدم معصيتهما، أم أن ذلك غير واجب عليه وإن سخطا وغضبا عليه، ولا يعدّ ذلك من العقوق؟

---

(١) اقتبست في هذه المقدمة شيئاً من كلام الدكتور الفاضل الأستاذ محمد علي الهاشمي في كتابيه شخصية المسلم ص ٥٥ـ٦٨، شخصية المرأة المسلمة ص ١٣١ـ١٤٢.

وهكذا لما وجدتُ هذا الولد المبتلى في حَيْرة شديدة من أمره، غدوت أبحث في هذه المسألة الواقعية الاجتماعية المحرجة، وما ورد فيها من أحاديث وآثار وأقوال للعلماء والفقهاء، ليكون هذا البحث دليلاً له ينقذه من حيرته ونوراً يستضيء به في دربه ومسيرته فيعلم حكم الشرع فيما وقع فيه، حتى يكون على بصيرة من أمره.

ولما عزمت على ذلك جاء ـ ولله الحمد ـ عون الله تعالى وتيسيره وتوفيقه، وتمُّ جمعُ حَبَّات عِقد ما قصدت، وضمُّ بعضها إلى بعض، مما هو منثور في زوايا خبايا بطون الكتب.

ولم أر أحداً ـ فيما اطلعت ـ أفرد هذه المسألة بالبحث، واستقصى ما ورد فيها كما يسّره الله تعالى لي، وذلك فضل الله تعالى يؤتيه من يشاء، وما توفيقي إلا بالله، وأسأله المزيد من فضله.

وقدكان منهجي في عرض أقوال الفقهاء والعلماء فيها، وبيان أدلتهم ووجهات نظرهم أنني ذكرت أولاً الأحاديث الواردة في هذه المسألة، وما روي فيها من أقوال وفتاوى للصحابة رضي الله عنهم، وذكرت أول من أُمِر بهذا الفعل، وهو سيدنا إسماعيل عليه السلام حين أمره بذلك أبوه إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام.

بعد هذا عرضت أقوال الفقهاء والعلماء في المسألة، مع بيان وجهة ومأخذ كل قول مما سبق من الأحاديث والآثار التي قدمتها.

هذا وأسأل الله تعالى الإخلاص والقبول والتوفيق والتسديد، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله أولاً وآخراً.

الأحاديث والآثار الواردة في المسألة

١ـ روى الإمام الترمذي[١] عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:

«كانت تحتي امرأة أحِبُّها، وكان أبي يكرهها، فأمَرَني أبي أن أطلِّقها، فأبَيْتُ، فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ فقال: يا عبدَ اللّه بنَ عمر! طلِّق زوجتك».

وفي رواية أبي داود وابن ماجه وأحمد[٢]:

«... فأبَيْتُ، فأتى عمرُ النبيَّ ﷺ، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ طلِّقها، فطلَّقتُها».

وفي رواية ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك[٣]:

«... فقال ﷺ: أطعْ أباك، وطلِّقها، فطلَّقتُها[٤]».

٢ـ عن أميمة رضي اللّه عنها مولاةِ رسول اللّه ﷺ قالت: كنتُ أصبُّ على رسول اللّه ﷺ وَضوءَه، فدخل رجل فقال: أوصني فقال:

---

(١) سنن الترمذي، الطلاق، باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته ٣/٥٩٤ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) سنن أبي داود، الأدب، باب في بر الوالدين ٥/٣٥٠، سنن ابن ماجه، الطلاق، باب الرجل يأمره أبوه طلاق امرأته ١/٦٧٥، مسند أحمد ٢/٤٢.

(٣) صحيح ابن حبان (الإحسان) ٢/١٦٩، والمستدرك للحاكم ٢/١٩٧ وصححه ووافقه الذهبي على تصحيحه.

(٤) ويُتساءل هنا: هل هذه المرأة التي طلقها ابن عمر بأمر أبيه هي التي طلقها في مدة الحيض وأمره النبي ﷺ بمراجعتها؟

ففي صحيح البخاري في أول باب الطلاق ٩/٣٤٥ عن عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما أنه طلَّق امرأته وهي حائض على عهد رسول اللّه ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطاب رضي اللّه عنه رسول اللّه ﷺ عن ذلك، فقال رسول اللّه ﷺ: «مُرْه فليراجعْها، ثم ليُمْسكْها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلَّق قبل أن يمسَّ، فتلك العدة التي أمر اللّه أن تطلَّق لها النساء». الحديث

قال الحافظ ابن حجر في الفتح ٩/٣٦١ في شرح هذا الحديث، وذكر حديث السنن المتقدم في أمر عمر رضي اللّه عنه ابنه بطلاق امرأته قال: «ويحتمل أن تكون هي هذه، ولعل عمر لما أمره بطلاقها، وشاور النبيَّ ﷺ فامتثل أمره، اتفق أن الطلاق وقع وهي في الحيض فعلم عمر بذلك، فكان ذلك هو السرّ في توليه السؤال عن ذلك، لكونه وقع من قِبَله».

لكن يلاحظ من حديث البخاري الذي فيه طلاق ابن عمر امرأته في الحيض، أن النبي ﷺ بعد أمره له بمراجعتها قد جعل له الخيار بعد انتهاء عدتها بين الإمساك والطلاق، فإذا كان كذلك، وقلنا بأن هذه المرأة هي تلك، فما فائدة طاعة أبيه في تطليقها والمقصود فراقها، وهنا قد جعل له النبي ﷺ الخيار؟.

فالذي يظهر أن هذه المرأة غير تلك، واللّه أعلم

«لا تشرك باللّه شيئاً وإن قُطِّعتَ وحُرِّقت بالنار، ولا تعص والديك، وإن أمراك أن تتخلّى من أهلك ودنياك فتخلَّهْ...»(1) الحديث.

٣ـ وعن معاذ بن جبل رضي اللّه عنه قال: أتى رسولَ اللّه ﷺ رجل فقال: يا رسول اللّه علِّمني عملاً إذا أنا عملته دخلت الجنة قال:

«لا تشراك باللّه شيئاً وإن عُذِّبت وحُرِّقت، أطع والديك وإن أخرجاك من مالك ومن كل شيءٍ هو لك...» الحديث(2).

٤ـ وعن معاذ بن جبل رضي اللّه عنه قال: أوصاني رسول اللّه ﷺ بعشر كلمات، قال: «لا تشرك باللّه شيئاً وإن قُتِلت أو حُرِّقت، ولا تعص والديك وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك...» الحديث(3).

٥ـ وعن أبي الدرداء رضي اللّه عنه قال: أوصاني رسول اللّه ﷺ بسبع:

«لا تشرك باللّه شيئاً وإن قُطِّعتَ أو حُرِّقت... وأطع والديك وإن أمراك أن تخرج من دنياك فاخرج»(4).

---

(١) قال المنذري في الترغيب والترهيب ٣٨٤/١ رواه الطبراني ـ في الكبير ١٩٠/٢٤ـ وفي إسناده يزيد بن سنان الرُّهاوي وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢١٧/٤ رواه الطبراني، وفيه يزيد بن سنان الرهاوي، وثَّقه البخاري وغيره، والأكثر على تضعيفه، وبقية رجاله ثقات.وفي حاشية سبط ابن العجمي على الكاشف للذهبي ٢٨٢/٢ نقل عن الترمذي في السنن ٢٣٤/٥ عن الإمام البخاري أنه قال الرهاوي مقارب الحديث، إلا أن ابنه محمد بن يزيد يروي عنه مناكير اهـ وفي موضع آخر من السنن ١٨٠/٥ نقل الترمذي عن البخاري قوله فيه الرهاوي ليس بحديثه بأس، إلا رواية ابنه محمد عنه اهـ.

وهذا الحديث ليس من رواية ابنه عنه، حيث رواه الطبراني في الكبير ١٩٠/٢٤ عن يزيد بن سنان من رواية مروان بن معاوية ومن طريق عيسى بن يونس كلاهما عن يزيد وله شاهد من حديث أبي ريحانة عند ابن النجار في تاريخه، كما في إتحاف السادة المتقين ٣٩٢/٦ بلفظ: «وأطع والديك وإن أمراك أن تخلى من أهلك ودنياك»

(٢) قال المنذري في الترغيب والترهيب ٣٨٣/١ رواه الطبراني في الأوسط، ولا بأس بإسناده في المتابعات

(٣) قال المنذري في الترغيب والترهيب ٣٨٣/١ «رواه أحمد ـ المسند ٣٨/٥ـ، والطبراني في الكبير ـ ٨٢/٢٠ ـ وإسناد أحمد صحيح لو سلم من الانقطاع، فإن عبد الرحمن بن جبير بن نفير لم يسمع من معاذ»اهـ.

قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢١٥/٤ «رواه أحمد والطبراني في الكبير، ورجال أحمد ثقات، إلا أن عبد الرحمن بن جبير بن نفير لم يسمع من معاذ، وإسناد الطبراني متصل، وفيه عمرو بن واقد القرشي وهو كذاب»اهـ.

(٤) الأدب المفرد للبخاري ٦٩/١، وقال الهيثمي في المجمع ٢١٧/٤ «رواه الطبراني، وفيه شهر بن حوشب، وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات»اهـ.

وله شاهد من حديث عبادة بن الصامت رضي اللّه عنه عند الطبراني كما في مجمع الزوائد ٢١٦/٤ بلفظ «ولا تعص والديك، وإن أمراك أن تخرج من الدنيا كلها فاخرج...».

٦ـ وروى البيهقي(١) عن مكحول عن أم أيمن أن رسول الله ﷺ أوصى بعض أهل بيته: «لا تشرك بالله وإن عُذّبت وإن حُرّقت، وأطع والديك، وإن أمراك أن تخرج من كل شيء فاخرج...» الحديث.وهكذا فالحديث بهذه الطرق والشواهد لا ينزل عن مرتبة الاحتجاج به والله أعلم، وهو بألفاظه المتقاربة يفيد ـ صراحة أو بالعموم ـ الأمر بطاعة الولد للوالدين وإن أمراه بالخروج عن أهله وطلاق زوجته.

* وفيما يلي أذكر عدة أحاديث فيها أمر النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص بطاعة أبيه بقوله له: «أطع أباك»، وهو نص عام بالأمر بطاعته في كل شيء، ويدخل فيه أمر الطلاق، مع أن سبب ورود هذا الأمر ـ كما سيأتي ـ شكوى عمرو بن العاص ابنه عبدَالله للنبي ﷺ بكثرة صيامه وقيامه، وتقصيره في حق زوجته، فقال له ﷺ: «أطع أباك» ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وبناء على ذلك فَهِمَ عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه هذا العموم من الأمر ـ كما سيأتي ـ حين أمره أبوه أيضاً أن يدخل معركة صِفّين، فدخل فيها طاعة لأمر والده، مع أن فيها فتنة عظمى وهي قتال أصحاب رسول الله ﷺ ، ولكنه كان موفقاً، مسدّداً، فإنه دخل ولكن لم يقاتل، واستطاع أن يوفق بين الأمرين.

٧ـ (عن حنظلة بن خويلد العنبري قال: بينما أنا عند معاوية إذ جاء رجلان يختصمان في رأس عمار، ويقول كل واحد منهما: أنا قتلته، فقال عبد الله بن عمرو بن العاص:

ليطِب به أحدُكما نفساً لصاحبه، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول «تقتله الفئة الباغية».

قال معاوية: فما بالُك معنا؟

قال: إن أبي شكاني إلى رسول الله ﷺ فقال:

«أطع أباك ما دام حياً، ولا تَعْصِه».

فأنا معكم، ولست أقاتل)(٢).

---

(١) السنن الكبرى ٧/٣٠٤ وقال: في هذا إرسال بين مكحول وأم أيمن، أخرجه ابن ماجه.

(٢) مسند أحمد ٢/١٦٤، ورواه ابن سعد في الطبقات ٣/٢٥٣، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/٢٤٤: رواه أحمد ورجاله ثقات. اهـ، وقال الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند ١٠/٤٧: إسناده صحيح.

٨ـ (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن أباه عمراً قال له يوم صِفِّين:

اخرج فقاتل، قال: يا أبَه! كيف تأمرني أخرجُ أقاتل وقد سمعتَ من عهد رسول اللّه ﷺ إليَّ ما سمعت(١)؟!

فقال: نشدتُك اللّه! أتعلم أن آخر ما كان من رسول اللّه ﷺ إليك أن أخذ بيدك فوضعها في يدي فقال:

«أطع عمرو بن العاص ما دام حياً»

قال: نعم.

قال: فإنني آمرك أن تقاتل)(٢).

سبب شكوى عمرو بن العاص ابنه عبد الله لرسول الله ﷺ :

٩ـ «عن رجاء بن ربيعة قال: كنت في مسجد رسول اللّه ﷺ إذ مرَّ الحسين بن علي، فسلَّم، فردَّ عليه القوم السلام، وسكت عبد اللّه بن عمرو، ثم رفع ابنُ عمرو صوتَه بعدما سكت القوم فقال: وعليك السلام ورحمة اللّه وبركاته، ثم أقبل على القوم فقال: ألا أُخبركم بأحب أهل الأرض إلى أهل السماء؟

قالوا: بلى.

قال: هو هذا المقفِّي(٣)

واللّه ما كلَّمته كلمة، ولا كلَّمني كلمة منذ ليالي صِفِّين، وواللّه لأن يرضى عني أحب إلي من أن يكون لي مثل أحد.

---

(١) كأنه يريد توصيته له بتجنّبه الفتن.

(٢) المستدرك للحاكم ٣/٥٢٧، ولم يعلق عليه بشيء، وكذلك الذهبي في تلخيصه، لكن الذهبي ذكره في سير أعلام النبلاء ٣/٩٢ وقال. فيه عبد الملك بن قدامة الجمحي ضُعِّف، وقال ابن حجر في التقريب ص ٣٦٤ (٤٢٠٤). ضعيف.
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/٢٤٠ رواه الطبراني من رواية عبد الملك بن قدامة الجمحي عن عمرو بن شعيب، وعبد الملك وثّقه ابن معين وغيره، وضعّفه أبو حاتم وغيره.اهـ.
وبمراجعة تهذيب الكمال للمزي ١٨/٣٨١ وتهذيب التهذيب لابن حجر ٦/٤١٤، وتاريخ ابن معين رواية الدوري ٢/٣٧٤ تجد أنه ضُعِّف لأوهام عنده عدَّها بعضهم مناكير، وقيَّد العقيلي والحاكم وأبو نعيم ذلك بما كان من روايته عن عبد اللّه بن دينار، وهذا الحديث ليس منها، فهو عن عمرو بن شعيب، وعلى هذا فيبقى على توثيق ابن معين وغيره، وأقل ما يكون الحديث حسناً إن لم يُقل بصحته.
وأيضاً فإن هذا المتن. (أطع أباك ما دام حياً) رواه أحمد في المسند ٢/١٦٤ بإسناد صحيح كما تقدم.

(٣) أي الذاهب المولّي.

فقال له أبو سعيد: ألا تغدو إليه؟

قال: بلى.

فتواعدا أن يغدوا إليه، وغدوت معهما، فاستأذن أبو سعيد، فأذن فدخلنا، فاستأذن لابن عمرو، فلم يزل به حتى أذن له الحسين، فدخل، فلما رآه زحل[1] له وهو جالس إلى جنب الحسين، فمدّه الحسين إليه، فقام ابن عمرو فلم يجلس، فلما رأى ذلك خلا عن أبي سعيد، فأزحل له فجلس بينهما، فقصّ أبو سعيد القصة.فقال. أكذاك يا ابن عمرو؟

أتعلم أني أحب أهل الأرض إلى أهل السماء؟

قال إي ورب الكعبة إنك لأحب أهل الأرض إلى أهل السماء.

قال فما حَمَلك على أن قاتلتني وأبي يوم صِفّين؟ والله لأبي خيرٌ مني.

قال أجل، ولكن عمرو شكاني إلى رسول الله ﷺ فقال إن عبد الله يصوم النهار ويقوم الليل[2]، فقال رسول الله ﷺ:

«صلِّ ونم، وصم وأفطر، وأطع عمراً».

فلما كان يوم صِفّين أقسم عليّ.

والله ما كثّرتُ لهم سواداً، ولا اخترطت لهم سيفاً، ولا طعنت برمح، ولا رميت بسهم.

فقال الحسين أما علمتَ أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؟

قال: بلى.

قال: كأنه قَبِلَ منه»[3].

ولهذا الحديث طريق أخرى عن رجاء بن ربيعة أيضاً، ولكن في فضل الحسن بدل الحسين رضي الله عنهما.

---

(١) أي تنحّى له.

(٢) وسيأتي بعد صفحات ذكر هذا السبب في رواية البخاري في صحيحه، ولكن ليس فيه «وأطع عمراً» أو «أطع أباك».

(٣) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٨٧/٩ «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه علي بن سعيد بن بشير، وفيه لين، وهو حافظ، وبقية رجاله ثقات، وقد تقدّم من البزار في ترجمة الحسن. والله أعلم».اهـ

قال الذهبي في المغني في الضعفاء ١٦/٢ في ترجمة علي بن سعيد بن بشير «قال الدارقطني ليس بذاك تفرد بأشياء». اهـ

١٠ـ «عن رجاء بن ربيعة قال: كنت جالساً بالمدينة في مسجد الرسول ﷺ في حلقة فيها أبو سعيد وعبد الله بن عمرو، فمرَّ الحسن بن علي، فسلَّم، فردَّ عليه القوم، وسكت عبد الله ابن عمرو، ثم أتبعه فقال: وعليك السلام ورحمة الله، ثم قال: هذا أحب أهل الأرض إلى أهل السماء، ما كلَّمته منذ ليالي صِفِّين.

فقال أبو سعيد: ألا تنطلق إليه فتعتذر إليه؟

قال: نعم.

قال: فقام فدخل أبو سعيد فاستأذن فأذن له، ثم استأذن لعبد الله بن عمرو فدخل.

فقال أبو سعيد لعبد الله بن عمرو: حدِّثنا بالذي حدَّثْتَنا به حيث مرَّ الحسن.

فقال: نعم أنا أحدثكم، إنه أحب أهل الأرض إلى أهل السماء.

قال: فقال له الحسن: إذا علمتَ أني أحب أهل الأرض إلى أهل السماء فلمَ قاتلْتنا، أو كثَّرت يوم صفِّين؟

قال: أمَا إني والله ما كثَّرت سواداً، ولا ضربت معهم بسيف، ولكني حضرت مع أبي ـ أو كلمة نحوها ـ.

قال: أما علمتَ أنه: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»؟

قال: بلى، ولكني كنت أسرد الصوم على عهد رسول الله ﷺ فشكاني أبي إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إن عبد الله بن عمرو يصوم النهار ويقوم الليل!

قال: صم وأفطر، وصلِّ ونم، فإني أنا أصلي وأنام وأصوم وأفطر.

قال لي: يا عبدالله. أطع أباك.

فخرج يوم صفِّين وخرجت معه»[1].

* وقد جاء سبب شكوى عمرو بن العاص ابْنَه عبد الله لرسول الله ﷺ في رواية البخاري في صحيحه[2].

---

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧٧/٩ «رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح غير هاشم بن البريد، وهو ثقة»اهـ. لكن قال الحافظ بن حجر في التقريب٥٧٠ ثقة إلا أنه رمي بالتشيع، اهـ وهذا الحديث مما هو في بدعته.

(٢) فضائل القرآن، باب قول المقرئ للقارئ حسبك ٩٤/٩، وينظر أيضاً في صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب حق الجسم في الصوم ٢١٨/٤.

«عن عبد الله بن عمرو قال: أنكحني أبي امرأة ذات حسب، فكان يتعاهد كَنَّته، فيسألها عن بَعْلها، فتقول. نِعم الرجل من رجل، لم يطأ لنا فراشاً، ولم يفتّش لنا كَنَفاً منذ أتيناه[1]

فلما طال ذلك عليه، ذكر للنبيّ ﷺ فقال: الْقَني به.

فلقيتُه بعدُ[2].

فقال: كيف تصوم؟

قلت: أصوم كل يوم.

قال: وكيف تختم؟

قلت: كل ليلة.

قال: صم في كل شهر ثلاثة، واقرأ القرآن في كل شهر...» الحديث.

ولكن في هذه الرواية لم يُذكر قوله ﷺ له: «أطع أباك».

---

(١) أي لم يَقْرَبْها.

(٢) القائل: هو النبي ﷺ. عمدة القاري ٢٠/٥٨.

أقوال وفتاوي الصحابة رضي الله عنهم في المسألة

١١ـ وهذا الصحابي الجليل أبو الدرداء رضي اللّه عنه يُستفتى في مثل حادثة ابن عمر رضي اللّه عنهما، فيأمر بما أمر به رسول اللّه ﷺ.

فقد روى الحاكم[١] «عن أبي عبد الرحمن قال: تزوَّج رجل، فكرهت أمُّه ذلك، فجاء يسأل أبا الدرداء فقال: طلِّق المرأة وأطع أمَّك، فإني سمعت رسول اللّه ﷺ يقول. الوالدة أوسط أبواب الجنة، فأضِعْ ذلك أو احفَظْه».

١٢ـ وفي رواية أخرى للحاكم[٢] أيضاً وغيره «عن أبي عبد الرحمن أن رجلاً أمره أبواه أو أحدُهما أن يطلق امرأته، فجعل ألف محرَّر أو مئة محرَّر، وماله هَدْياً إن فَعَل، فأتى أبا الدرداء، فذكر أنه صلى الضحى، ثم سأله فقال:

«أَوْف[٣] بنَذْرك، وبرَّ والديك، فإني سمعت رسولَ اللّه ﷺ يقول. الوالد أوسط أبواب الجنة، فإن شئت فحافظ على الباب أو اترك هذا».

١٣ـ وفي رواية ثالثة للحاكم[٤] وغيره «عن أبي عبد الرحمن السلمي أن رجلاً أتى أبا الدرداء رضي اللّه عنه فقال. إن أمي لم تَزَلْ بي حتى تزوَّجْتُ، وإنها تأمرني بطلاقها، وقد أبَتْ عليَّ إلا ذاك، فقال:

ما أنا بالذي آمرك أن تعقَّ والدتك، ولا أنا بالذي آمرك أن تطلِّق امرأتك، غير أنك إن شئتَ حدَّثتك بما سمعت من رسول اللّه ﷺ يقول:

«الوالد أوسط أبواب الجنة، فحافظ على ذلك الباب إن شئت أو أضِعْه».

زاد الراوي عند ابن حبان: «قال: فأحسب عطاء قال: فطلَّقها».

---

(١) المستدرك ١٥٢/٤ وصححه ووافقه الذهبي على تصحيحه.

(٢) المستدرك ١٥٢/٤ وصححه ووافقه الذهبي على تصحيحه، سنن الترمذي، البر والصلة، باب ما جاء من الفضل في رضا الوالدين ٣١١/٤ وصححه، سنن ابن ماجه، الطلاق، باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ٦٧٥/١.

(٣) وهو التصدق بكل ماله وبألف عبد يجعلهم أحراراً وينظر ص ٣٠ لتوجيه هذا الأثر في الدلالة على الحكم.

(٤) المستدرك ١٩٧/٢ وصححه ووافقه الذهبي على تصحيحه، صحيح ابن حبان (الإحسان) ١٦٨/٢.

١٤ـ ويُروى أن أبا بكر الصديق رضي اللّه عنه أمر ابنه عبد اللّه أيضاً بطلاق زوجته حين شغلته عن واجباته:

«فعن سالم بن عبد اللّه قال: كانت عاتكة بنت زيد تحت عبد اللّه بن أبي بكر قد غلبته على رأيه وشَغَلَتْه عن سوقه، فأمره أبو بكر بطلاقها واحدة، ففعل، فوَجَدَ[1] عليها، فقعد لأبيه على طريقه وهو يريد الصلاة، فلما أبصر به شكى وأنشد:

فلم أرَ مثلي طلَّق اليومَ مثلَها ... ولا مثلُها في غير جُرْم تُطلَّق

فرقَّ له، وأمره بمراجعتها»[2].

أول من أمر ابنه بطلاق زوجته:

١٥ـ «إن أول مَن أمر ابنه بطلاق امرأته إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام»[3]، وقد استجاب له إسماعيل عليه السلام وطلَّق زوجته برّاً بأبيه، بل بلغ برّه به ما لا يتصوره عقل، وذلك حين قال له أبوه إبراهيم الخليل: ﴿يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى﴾[4] فقال له إسماعيل عليه السلام:

﴿يا أبت افعل ما تُؤمر ستجدني إن شاء اللّه من الصابرين﴾[4].

أما قصة طلاق زوجته بأمر أبيه الخليل إبراهيم عليهما الصلاة والسلام، فقد رواها الإمام البخاري رحمه اللّه في صحيحه[5] من حديث ابن عباس رضي اللّه عنهما، فبعد أن ذكر ابن عباس رضي اللّه عنهما قصة نبع ماء زمزم لإسماعيل عليه السلام، ونزول قبيلة جُرهم عندهم، قال:

«... وشبَّ الغلام ـ إسماعيل ـ وتعلَّم العربية منهم، وأنْفَسَهم وأعجبَهم حين شبَّ. فلما

---

(١) أي حزن عليها.

(٢) عزاه في كنز العمال ٩/٧٠٦، والسيوطي في مسند أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه ص ١٧٩ للخرائطي في «اعتلال القلوب» وقال: ورواه وكيع في «الغرر» عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وفيه «قال: أي بني أتحبّها؟ قال: نعم قال: راجِعْها».

وعزاه الطرطوشي في «بر الوالدين» ص ٧٣ للزبير بن بكار.

(٣) عارضة الأحوذي للقاضي ابن العربي ٥/١٦٤.

(٤) من سورة الصافات /١٠٢.

(٥) الأنبياء، باب يزفون ٦/٣٩٧.

أدرك زوّجوه امرأةً منهم، وماتت أمُّ إسماعيل، فجاء إبراهيم بعد ما تزوّج إسماعيل يطالع تَرِكَتَه(١)، فلم يجد إسماعيلَ، فسأل امرأتَه عنه، فقالت: خرج يبتغي لنا(٢). ثم سألها عن عيشهم وهيئتهم؟

فقالت: نحن بشرّ، نحن في ضيقٍ وشدة، فشَكَتْ إليه.

قال. فإذا جاء زوجك فأقرئي عليه السلام، وقولي له: يُغيِّر عَتَبَةَ بابه.

فلما جاء إسماعيل كأنه آنَسَ شيئاً، فقال: هل جاءكم من أحد؟

قالت: نعم. جاء شيخ كذا وكذا(٣)، فسألَنا عنك فأخبرتُه، وسألني: كيف عيشنا؟ فأخبرتُه أنّا في جَهْدٍ وشدة.

قال: فهل أوصاك بشيء؟

قالت: نعم. أمَرَني أن أقرأ عليك السلام، ويقول: غيِّر عَتَبَةَ بابك.

قال : ذاك أبي، أمرني أن أفارقك. اِلحقي بأهلِك. فطلَّقَها، وتزوَّج منهم أخرى.

فلبث عنهم إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما شاء اللّه، ثم أتاهم بعدُ فلم يجدْه، فدخل على امرأته، فسألها عنه؟ فقالت: خرج يبتغي لنا.

قال: كيف أنتم؟ وسألها عن عيشهم وهيئتهم.

فقالت: نحن بخير وسَعَة، وأثنت على اللّه.

فقال: ما طعامكم؟

قالت: اللحم.

قال: فما شرابكم؟

قالت: الماء.

قال: اللهم بارك لهم في اللحم والماء.

قال النبي ﷺ: ولم يكن لهم يومئذ حَبٌّ، ولو كان لهم دعا لهم فيه.

قال: فهما لا يخلو عليهما أحد بغير مكة إلا لم يوافقاه(٤).

---

(١) أي يسأل عن حال ما تركه هناك من أهل وولد، ينظر فتح الباري ٦/٤٠٤.

(٢) وفي رواية أخرى للبخاري في صحيحه في الباب نفسه ٦/٣٩٨: «فقالت امرأته: ذهب يصيد».

(٣) وفي رواية عطاء بن السائب: كالمستخِفّة بشأنه. كما في فتح الباري ٦/٤٠٤.

(٤) أي ليس أحد يخلو على اللحم والماء، ولا يشرب معه شيء آخر بغير مكة إلا اشتكى بطنه، فهذه بركة من خصائص مكة المكرمة بدعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام. ينظر فتح الباري ٦/٤٠٥.

* وفي رواية أخرى عند البخاري في صحيحه في الباب نفسه عن ابن عباس رضي الله عنهما، فيها زيادة تبيِّن خصلةً أخرى من جمال أخلاق الزوجة الثانية لإسماعيل عليه السلام

«... فقالت امرأته: ذهب يصيد. فقالت: ألا تنزلُ فتطعمَ وتشربَ؟ فقال: وما طعامكم وما شرابكم؟

فقالت: طعامنا اللحم، وشرابنا الماء.

قال: اللهم بارك لهم في طعامهم وشرابهم.

قال: فقال أبو القاسم ﷺ: بركةٌ بدعوة إبراهيم».

قال: فإذا جاء زوجك فأقرئي عليه السلام، ومُرِيْه يثبِّت عَتَبَةَ بابه.

فلماء جاءإسماعيل قال: هل أتاكم من أحد؟

قالت: نعم. أتانا شيخ حسنُ الهيئة - وأثنت عليه - فسألني عنك، فأخبرته.

فسألني: كيف عيشنا؟ فأخبرته أنَّا بخير.

قال: فأوصاك بشيء؟

قالت: نعم هو يقرأ عليك السلام، ويأمرك أن تثبِّت عتبة بابك.

قال: ذاك أبي وأنت العتبة. أمرني أن أمسكك...» الحديث.

* وهكذا لما وجد إبراهيم عليه الصلاة والسلام الزوجة الأولى لإسماعيل عليه السلام متضجرة من حياتها مع إسماعيل عليه السلام، كافرة لِنعَم ربها، غير شاكرة لها، مع سوء أخلاقها، حين ذلك رأى إبراهيم عليه الصلاة والسلام من المصلحة لابنه إسماعيل أن يطلقها، وأن لا يعيش مع هذه المرأة التي ستربي وتنشىء أولاد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولذلك أمره بفِراقها، فأطاع إسماعيل أمر أبيه وطلقها، وأبدله خيراً منها

وهذا وإن كان شرعاً لمن قبلنا، فهو شرع لنا، حيث ذُكر لنا من غير إنكار، بل تتأكد حجيته حينما أقرّ بحادثة مماثلة في شرعنا، وهو ما تقدم في الأحاديث من أمره ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما بطلاق زوجته، حتى طلَّقها.

أقوال الفقهاء في هذه المسألة

بعد عرض هذه الأحاديث والآثار الواردة في هذه المسألة، نجد أن الفقهاء رحمهم الله تعالى قد اختلفت وجهات نظرهم فيما تفيده هذه النصوص.

فهل هذا الأمر من النبي ﷺ لابن عمر رضي الله عنهما في طلاق زوجته يفيد الندب أم الوجوب؟ وكذلك سائر ما ورد من الأحاديث القاضية بالأمر بالطاعة.

وهل هو عام في كلٍّ والدَيْن، أم هو خاص في أمثال عمر رضي الله عنه، ذلك الرجل الملهم المحدَّث صاحب العقل الرجيح؟.

وهل أمر الطلاق مما يخص كل إنسان بنفسه، ولا يحق للوالدين التدخّل فيه إلا إن أضرّهما بقاء زوجته؟

أو أنه داخل تحت عموم وجوب طاعتهما في كل ما أمرا به، ما لم يكن معصية؟

وهل الطلاق معصية، لأنه يبغضه الله، فلا يطاعان فيه؟

وهكذا تدور أقوال الفقهاء في هذه المسألة على ما سبق، وسأعرض فيما يلي ما وقفت عليه من أقوالهم فيها، مع بيان وجهة نظر كل منهم، وأسأل الله التوفيق والسداد.

١ــ القول الأول:

يستحب طاعة الوالدين في أمرهما أو أمر أحدهما بطلاق الزوجة، إن لم يكن الطلب عن تعنّت واتباعِ هوى، ولم يخف الولد على نفسه فتنة أو مشقة بطلاقها، ولا يجب ذلك.

وبهذا قال الشافعية والحنابلة في الرواية المعتمدة المصححة عندهم والتي عليها الأصحاب.

نصوص الشافعية:

جاء في أسنى المطالب(١) للشيخ زكريا الأنصاري رحمه الله:

«ويستحب الطلاق لخوف تقصيره في حقها، وألحق به ابنُ الرِّفْعة طلاقَ الولد إذا أمره به والده، وهو ظاهر إذا أمر به، لا لتعنّتٍ ونحوه».اهـ

(٣٥) ٢٦٤/٣.

وذكر ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج بشرح المنهاج[1]:

«من الطلاق المندوب: أن يأمر به أحدُ والديه من غير نحو تعنّت، كما هو شأن الحمقى من الآباء والأمهات، ومع عدم خوف فتنة أو مشقة بطلاقها فيما يظهر».اهـ

وعلى هذا فيندب عند الشافعية للولد طلاق زوجته بأمر أحد والديه بشرطين، وإلا فلا يندب، وهما:

١ـ أن لا يكون هذا الطلب عن تعنُّتٍ، كما يفعله كثير من حمقى الآباء والأمهات.

٢ـ ألا يخاف الولد على نفسه الفتنة أو المشقة بطلاقها.

نصوص الحنابلة:

قال الإمام منصور البهوتي في شرح منتهى الإرادات[2]:

«لا يجب على ابنٍ طاعة أبويه، ولو كانا عَدْلين في طلاق زوجته». اهـ

ومعنى «ولو كانا عدلين» أي غير ظالمين، بل يتحريان الحق والعدل، ولا يتّبعان الهوى، ومع ذلك لو كانا عدلين وأمراه بالطلاق فلا تجب طاعتهما.

* وقد وافق الشافعيةَ والحنابلةَ الإمامُ علي القاري أحد كبار أئمة فقهاء الحنفية من المتأخرين المتوفى سنة ١٠١٤هـ، فقد قال رحمه الله:

«هذا ـ أي التزام أمر والده بالطلاق ـ هو الكمال، أما باعتبار أصل الجواز، فلا يلزمه طلاق زوجته التي أمِر بفراقها، وإن تأذّيا ببقائها أذى شديداً»[3].

* وعلى هذا نصَّ أيضاً من المالكية الشيخ محمد المدني علي كنون المتوفى سنة ١٣٠٢ هـ في تلخيصه لحاشية الرهوني[4] على شرح الزرقاني على متن خليل، حيث ذكر نصَّ ابن حجر الهيتمي في ذلك ـ المتقدم ـ مقرِّراً له ومعتمِداً.

---

(١) ٣/٨، وينظر أيضاً الزواجر لابن حجر الهيتمي ٢/٧٢، وحاشية قليوبي على شرح الجلال المحلي على المنهاج ٣/٣٢٣، وإحياء علوم الدين مع شرحه للزبيدي ٥/٣٩٢.

(٢) ٣/١١٩، وكذلك في كشاف القناع ٥/٢٣٣، وينظر معونة أولي النهى للفتوحي ٧/٤٦٤، والإنصاف للمرداوي ٨/٤٣٠، والمبدع لابن مفلح ٧/٢٥٠.

(٣) نقله عنه فضل الله الجيلاني في شرح الأدب المفرد ١/٤٣، ولكن لم يعزه لكتابٍ من كتب الإمام علي القاري، وقد نص في مرقاة المفاتيح لعلي القاري ٩/٢٠٩ «أن الأمر في حديث ابن عمر رضي الله عنهما للندب، أو للوجوب إن كان هناك باعث لحره فقد حمل الأصل في هذا الأمر للندب، ثم لم يبيِّن لنا رحمه الله ما البواعث الأخرى التي تحمل هذا الندب ولجباً؟.

(٤) ٣/١٤٢

صفة الطلاق الذي يؤمر الولد بفعله:

تقدم فيما روي عن سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه أمر ابنه بطلاق زوجته طلقة واحدة، وهو طلاق السنة.

وقد نص على ذلك الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله ـ من الحنفية ـ فقال:

«والذي يُؤمر به الولد في هذا غيرُ مبيح له فيه طلاق زوجته في الموضع الذي نهاه الله تعالى عز وجل عن طلاقها فيه، وإنما هو طلاقه إياها في الموضع الذي أباح الله الطلاق فيه، لا في ضده»[1].

فيطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسَّها فيه.

أدلة القول الأول:

١ـ يُستدل لهذا القول باستحباب الطلاق وعدم وجوبه بحديث ابن عمر رضي الله عنهما في أمر والده له بالطلاق، وقول النبي ﷺ له: «طلِّقها»، ونحوه من الأحاديث المتقدمة الذكر، القاضية بالأمر بالطاعة.

وقد حمل أصحاب هذا القول هذه الأحاديث على الندب دون الوجوب.

فقد قال. الإمام ابن حجر الهيتمي:

«وعليه فلو كان متزوجاً بمن يُحبّها ، فأمره بطلاقها، ولو لعدم عِفتها، فلم يمتثل أمره، لا إثم عليه، لكن الأفضل طلاقها امتثالاً لأمر والده، وعليه يحمل حديث ابن عمر في أمره ابنَه بطلاق زوجته»[2]. ا هـ

* وكذلك قال الإمام علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح[3] عند شرح حديث ابن عمر:

(قوله ﷺ. «طلِّقها»: أمْر نَدْب، أو وجوبٍ إن كان هناك باعث آخر). اهـ

فقد جعل الأصل في هذا الأمر للندب، ولم يبيِّن لنا رحمه الله ما البواعث الأخرى التي

(١) مشكل الآثار ٣/٤١٨.
(٢) الزواجر ٢/٧٢.
(٣) ٩/٢٠٩.

تجعل هذا الندب واجباً؟ مع أن نص ابن حجر الهيتمي السابق يجعل هذا الأمر للندب ولو أمراه بالطلاق لعدم عفتها، فلم يره باعثاً لجعل هذا الأمر للوجوب، مع فظاعة ذلك وشناعته.

* وعلى هذا جرى أيضاً الإمام ابن عَلان[1] عند شرح حديث أبي الدرداء رضي الله عنه لما سأله رجل أن له امرأة، وأمه تأمره بطلاقها فقد قال رحمه الله:

«فإن شئت فأضِعْ ذلك الباب أي بعدم برّها ، وترك امتثال أمرها، أو احفظ بذلك، وإن لم يكن واجباً البر بالطلاق، لكنه برٌّ لهما، وإجلال لأمرهما، فامتثله.

وما ذكرتهُ من أن ما ليس واجباً أصالة، لا يصير واجباً بأمرهما، هو ما عليه الجمهور، فقالوا: إن أمرا بمباحٍ صار مندوباً، أو بمندوب زاد تأكد نَدْبه، وادعى القرطبي في «المفهم» أنه إذا أمراه أو أحدهما بأمر وجبت طاعتهما فيه، وإن لم يكن في أصله واجباً، بل كان من المباحات».اهـ

والظاهر من كلام ابن عَلان أنه يريد جمهور الشافعية. والله أعلم.

* وهكذا فالشافعية والحنابلة في المعتمد عندهم ومن تقدم ممن وافقهم يرون أن هذا الأمر من النبي ﷺ «طلّقها» ونحوه من الأحاديث الأمرة بالطاعة حتى في التخلي عن المال والأهل وكل شيء، محمولة على الندب دون الوجوب.

ولم أقف بعد بحثٍ طويل على نص من كلام العلماء في القرينة التي صرفت هذا الأمر من الوجوب إلى الندب، بناء على قول الجمهور بأن الأمر في الأصل يدل على الوجوب[2].

ولعل القرينة في ذلك أن الطلاق من الحقوق الخاصة بالولد دون غيره، كأمواله الخاصة، حيث لا يحق لأحد التصرّف فيها إلا بإذنه، ولهذا يُحمل الأمر بالطلاق على الندب والاستحباب براً بالوالدين وإحساناً لهما، وتقديماً لرغباتهما على رغبات الولد.

(١) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ٣/٢٢٧.

(٢) مع أن هناك فريقاً من العلماء يرون أنه للندب، ومنهم من يرى غير ذلك، ينظر لأقوالهم الإحكام للآمدي ٢/١٤، كشف الأسرار للبخاري ١/١٠٧ـ١٠٨، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف العلماء ص ٣٠٠.

ومحل هذا الاستحباب إن كان الأمر بالطلاق صادراً عن والدَيْن عَدْلَيْن نحو سيدنا عمر رضي اللّه عنه، وإلا فإن كان عن تعنّت واتباع هوى منهما فلا يستحب حينئذ.

ـ ويمكن أن يقال أيضاً إن الأمر بالطلاق في الأحاديث السابقة محمول على التأكيد والمبالغة في برِّهما، لا على وجوب ذلك. واللّه أعلم.

٢ـ ويستدل لهذا القول أيضاً بأن في الطلاق إضراراً بالولد وأهله وأولاده، ولا ضرر ولا ضرار.

وفي هذا يقول الإمام السفّاريني رحمه اللّه في غذاء الألباب(١):

(وقال رجل للإمام أحمد رضي اللّه عنه:

لي جارية، وأمي تسألني أن أبيعها؟

قال: تتخوّف أن تَتْبَعَها نفسُك؟

قال: نعم.

قال: لا تبِعْها.

قال: إنها تقول: لا أرضى عنك أو تبيعها؟

قال: إن خفتَ على نفسك، فليس لها ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

لأنه إذا خاف على نفسه يبقى إمساكها واجباً، أو لأن عليه في ذلك ضرراً.

ومفهوم كلامه ـ أي الإمام أحمد ـ إذا لم يخف على نفسه يُطيعها في بيعها، لأنه لا ضرر عليه فيه لا ديناً ولا دنيا.

ـ وقال أيضاً:

قيَّد أمره ببيع السُّرِّيَّة إذا خاف على نفسه، لأن بيع السرية ليس بمكروه، ولا ضرر عليه فيه، فإنه يأخذ الثمن.

بخلاف الطلاق فإنه مضر في الدين والدنيا.

وأيضاً فإنه يُتَّهم في الطلاق ما لا يُتَّهم في بيع السرية.

---

(١) ١/٣٣٢، وينظر الآداب الشرعية لابن مفلح ١/٤٤٧ـ ٤٤٨.

والمعتمد عدم وجوب طاعة كلٍّ واحد من الأبوين في طلاق زوجته، لقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار[1]»، وطلاق زوجاته بمجرد هوى ضررٌ بها وبه.) اهـ من غذاء الألباب للسفاريني.

٣ـ وعلل الإمام البهوتي الحنبلي في شرح المنتهى[2] قول الحنابلة بعدم وجوب طلاقها قال: «لأنه ليس من البر». ا هـ

* وبهذا أجاب الإمام ابن تيمية رحمه اللّه في فتاواه[3]، فقد «سئل عن رجل متزوج وله أولاد، ووالدته تكره الزوجة، وتشير عليه بطلاقها. هل يجوز له طلاقها؟

فأجاب: لا يحل له أن يطلقها لقول أمه، بل عليه أن يبرَّ أمَّه، وليس تطليق زوجته من برِّها».اهـ

القول الثاني:

وجوب طاعة الولد لأبيه دون أمه في أمره له بطلاق زوجته.

وهذا القول رواية عن الإمام أحمد رحمه اللّه، وبه قال من الحنابلة أبو بكر الخلال[4] أحمد بن محمد جامع علم الإمام أحمد ومرتِّبه، المتوفى سنة ٣١١هـ.

ويستدل لهذاالقول بأن حديث ابن عمر رضي اللّه عنهما الوارد في هذه المسألة، قد جاء في أمر الأب دون الأم[5]، وفيه أمر النبي ﷺ: «طلِّقها»، والأمر للوجوب.

وعليه «إذا أمرَتْه أمه بالطلاق، فقد قال الإمام أحمد رحمه اللّه:

لا يعجبني طلاقه»[6].

(١) سنن ابن ماجة، الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ٢/٧٨٤، مسند أحمد ١/٣١٣ وغيرهما والحديث له طرق كثيرة، وقد حسّنه الإمام النووي رحمه اللّه في أربعينه (رقم ٣٢) فقال «حديث حسن، وله طرق يقوّي بعضها بعضاً» اهـ

وقال العلائي «للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به» كما في فيض القدير للمناوي ٦/٤٣٢، وينظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ٢٦٥.

(٢) ٣/١١٩

(٣) ٣٣/١١٢

(٤) المبدع ٧/٢٥٠، الإنصاف ٨/٤٣٠، معونة أولي النهى للفتوحي ٧/٤٦٤.

(٥) ينظر غذاء الألباب ١/٣٣١.

(٦) المبدع ٧/٢٥٠، الإنصاف ٨/٤٣٠.

وعلل لهذه الرواية البهوتي في كشاف القناع[1] بقوله: (لعموم حديث: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»[2]).

* ويجاب عن الاستدلال بأن الحديث ورد في الأب دون الأم، بما سيأتي في القول الثالث الآتي، من أن حق الوالدة على ولدها أوجب من حق والده.

وأيضاً فليس حديث ابن عمر رضي الله عنهما هو الحديث الفرد في هذه المسألة، بل هناك أحاديث أخرى ـ كما تقدم ـ أمرةً بطاعتهما كليهما، وإن أمراه أن يتخلى عن أهله وماله والدنيا كلها.

القول الثالث:

وجوب طاعة الوالدين في أمرهما أو أمر أحدهما بطلاق الزوجة.

وبهذا قال الإمام أبو جعفر الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١هـ رحمه الله تعالى، فقد عقد في كتابه مشكل الاثار[3] باباً سماه: طلاق الرجال نساءَهم اللاتي يكرههن آباؤهم. هل ذلك مما عليهم في برّ آبائهم أم لا؟.

وبعد أن ذكر حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في أمر والده له بالطلاق قال:

«فكان في هذا الحديث ما قد دلَّ على أن من حق الوالد في هذا على ابنه إجابته أباه إلى ما سأله إياه من هذا.

وإذا كان ذلك من الوالد على ولده، كان من حق والدةٍ على ولدها أوجب، ولولدها ألزم، لأن حق الوالدة على الولد يتجاوز حق الوالد عليه، وسيجيء بذلك منصوصاً عن رسول الله ﷺ في موضعه فيما بعد من كتابنا هذا إن شاء الله[4].

---

(١) ٥/٢٣٣.

(٢) المستدرك للحاكم ٢/١٩٦ بلفظ «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق» وصححه، وقال الذهبي في تلخيصه على شرط مسلم.

والمشهور أنه مرسل، وتُكلِّم في وصله. ينظر التلخيص الحبير ٣/٢٠٥، المقاصد الحسنة ص ٣٥ ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بالصحة، لكن تعقبه المناوي في فيض القدير ١/٧٨ بعد أن ذكر كلام ابن حجر وتضعيفه له قال «وبه عُرف أن رمز المؤلف لصحته غير صواب»

(٣) ٣/٤١٧.

(٤) يريد قول رسول الله ﷺ «يا رسول الله من أحق الناس بحُسْن صحابتي؟ قال أمك ..» الحديث، وهو مشهور، وسيأتي تخريجه بعد قليل في كلام الشوكاني رحمه الله.

* وبهذا قال أيضاً الإمام القرطبي أحمد بن عمر بن إبراهيم المتوفى سنة ٦٥٦هـ، كما صرّح بهذا في كتابه «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»(١).

* كما قال بهذا أيضاً أحد كبار أئمة فقهاء الشافعية، وهو الإمام تاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي المتوفى سنة ٧٧١هـ رحمه الله تعالى.

فقد نقل ذلك عنه الإمام الزبيدي في إتحاف السادة المتقين حيث قال:

ووجدت بخط قاضي القضاة تاج الدين السبكي ما نصه:

«... وحاصله:

أنه يجب امتثال أمرهما والانتهاء عن نهيهما، ما لم تكن معصية على الإطلاق، وإنما تكون معصية إذا كان فيه مخالفة لأمر الله الواجب أو لشرعه المقرَّر.

فعلى ما قلتُه: لو أمراه بطلاق امرأته ونحوه، وجب عليه طاعتهما هذا الذي أعتقده، وأرجو أنه حقٌّ إن شاء الله تعالى، والله أعلم».اهـ

* وبهذا أيضاً قال الشوكاني رحمه الله، واستدل أيضاً بحديث ابن عمر رضي الله عنهما، وبنحو كلام الطحاوي، فقد قال رحمه الله:

(قوله ﷺ: «طلّق امرأتك» هذا دليل صريح يقتضي أنه يجب على الرجل إذا أمره أبوه بطلاق زوجته أن يطلّقها، وإن كان يُحبُّها فليس ذلك عُذراً له في الإمساك. ويلحق بالأب الأم، لأن النبي ﷺ قد بيَّن أن لها من الحق على الولد ما يزيد على حق الأب، كما في حديث: «مَن أبرُّ يا رسول الله؟ فقال: أمَّك، ثم سأله، فقال: أمَّك، ثم سأله، فقال: أمَّك وأباك»(٢)) (٣).

---

(١) ٥٢١/٦ أما المفسّر صاحب «الجامع لأحكام القرآن» فهو محمد بن أحمد بن أبي بكر المتوفى سنة ٦٧١هـ، وهو تلميذ شارح مختصر مسلم

(٢) هذه رواية الترمذي في سننه، البر والصلة، باب ما جاء في بر الوالدين ٣٠٩/٤ وقال هذا حديث حسن، وأبي داود في السنن، الأدب، باب في بر الوالدين ٣٥١/٥، والحاكم في المستدرك ١٥٠/٤ وصححه الذهبي في تلخيصه.

أما لفظ البخاري في صحيحه، الأدب، باب من أحق الناس بحُسن الصحبة ٤٠١/١٠ فهو «من أحق الناس بحُسن صحابتي؟ قال أمك، قال: ثم مَن؟ ...».

(٣) نيل الأوطار ٤/٧.

القول الرابع:

وجوب طاعة الولد لأبيه دون أمه في أمره له بطلاق الزوجة، بشرط أن يكون الولد على بصيرة، عدلاً في أمره.

وهذا القول رواية عن الإمام أحمد[1] رحمه الله.

ويستدل لهذا القول بما تقدم من دليل للقول الثاني، وهو أن حديث ابن عمر رضي الله عنهما الوارد في المسألة قد جاء في حق الأب دون الأم، فاقتصر عليه.

وقد تقدم الجواب عن هذا في التعقيب على القول الثاني.وأما اشتراط العدالة في الوالد، فمستمدة من حال سيدنا عمر رضي الله عنه، الذي جاء الحديث في حقه مع ابنه عبد الله رضي الله عنهما، وكأن الإمام أحمد رحمه الله يرى في هذه الرواية أن الأصل في الطلاق كونه حقاً خاصاً خالصاً للولد، وليس لوالديه أن يأمراه به، فلما جاء حديث ابن عمر رضي الله عنهما بخلاف هذا الأصل قَصَر الحكم ـ في هذه الرواية ـ على مثل عمر رضي الله عنه.

ولهذا حين «سأل رجل الإمام أحمد رضي الله عنه فقال: إن أبي يأمرني أن أطلق امرأتي؟.

قال: لا تطلّقها.

قال: أليس عمر أمر ابنه عبد الله أن يطلق امرأته؟

قال: حتى يكون أبوك مثل عمر رضي الله عنه[2]»[3].

ولكن يجاب عن هذا أيضاً بما تقدم من أن هناك أحاديث أخرى غير حديث ابن عمر وردت بطاعة الأبوين وإن أمراه بالتخلي عن أهله ومن كل شيء.

---

(١) معونة أولي النهي ٧/٤٦٤، الإنصاف ٨/٤٣٠.

(٢) وهذا الجواب من الإمام أحمد رحمه الله فيه حكمة عظيمة، وبُعْد نظر كبير، وفراسة قوية، وكأنه رحمه الله يقرّر نظرية عامة ومهمة جداً، لها شواهد كثيرة في فقه الصحابة رضي الله عنهم وسلف هذه الأمة، وهي (اختلاف الفتيا باختلاف حال المستفتي)

(٣) الآداب الشرعية لابن مفلح ١/٤٤٧، غذاء الألباب ١/٣٣١.

* وهذا القول الرابع هو أيضاً رأي الإمام الغزالي رحمه الله فقد قال في الإحياء[١].

(وإن كرهها أبوه، فليطلقها، فقد قال ابن عمر رضي الله عنهما: «كان تحتي امرأة أحبها، وكان أبي يكرهها، ويأمرني بطلاقها، فراجعت رسولَ الله ﷺ،

فقال: يا ابن عمر طلّق امرأتك».

فهذا يدل على أن حق الوالد مقدَّم، ولكن والده يكرهها لا لغرضٍ فاسد، مثل عمر).

قال الزبيدي في شرحه على الإحياء[١]: أي حق الوالد مقدَّم على حق الزوجة.

وقال الزبيدي أيضاً عند شرحه لقوله: (مثل عمر رضي الله عنه). وأين مثله؟.

* وبهذا أيضاً قال الإمام القاضي ابن العربي المالكي والإمام المنذري رحمهما الله تعالى: ونصّهما متقاربان، وهذا هو نص المنذري، فقد قال:

«ومن برّ الابن لأبيه: أن يكره ما كرهه أبوه، وإن كان محباً له، وأن يُحِبَّ ما أحب أبوه، وإن كان كارهاً له.

هذا إذا كان الأب من أهل الدين، يُحِبُّ في الله، ويُبغض في الله، ولم يكن ذا هوى، فإن لم يكن كذلك استُحب له فراقها لإرضائه، ولم يجب عليه كالحالة الأولى، لأن طاعة الأب في الحق: من طاعة الله»[٢].اهـ

(١) إتحاف السادة المتقين ٣٩٢/٥.

(٢) حاشية نسخته من مختصره لسنن أبي داود ٣٥/٨ عند حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وأمر عمر رضي الله عنه لابنه بطلاق زوجته.

وينظر عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، لابن العربي ١٦٤/٥.

خاتمة فيها تلخيص وتوجيه

بعد العرض السابق المفصّل للمسألة، نخلص إلى أن هناك أربعة أقوال للعلماء فيها، وهي كما يلي:

١ـ يستحب طاعة الوالدين في أمرهما أو أمر أحدهما بطلاق الزوجة، إن لم يكن الطلب بطلاقها عن تعنّت واتباع هوى، ولم يخف الولد على نفسه فتنة أو مشقة بطلاقها، ولا يجب ذلك.

وبه قال الشافعية والحنابلة في المعتمد عندهم، وهو قول الإمام علي القاري من الحنفية(١)، والإمام محمد المدني علي كنون من المالكية(١).

٢ـ وجوب طاعة الولد لأبيه دون أمه في أمره له بالطلاق.

وهو قول الإمام أحمد رحمه الله في رواية عنه.

٣ـ وجوب طاعة الوالدين في أمرهما أو أمر أحدهما بالطلاق. وهو قول الإمام الطحاوي والقرطبي والسبكي والشوكاني رحمهم الله تعالى.

٤ـ وجوب طاعة الولد لأبيه دون أمه في أمره له بالطلاق، بشرط أن يكون الوالد على بصيرةٍ عَدْلاً في أمره.

وهو قولٌ للإمام أحمد رحمه الله في رواية ثالثة عنه، وقولُ الإمام الغزالي والمنذري رحمهما الله تعالى.

ويمكن إجمال تلك الأقوال، وجعلها في قولين:

فالأول: استحباب طاعتهما في ذلك، والثاني: وجوب طاعتهما في ذلك، على تفصيل: بقَصْره على أمر الأب عند جماعة، أو على الأب العدل عند جماعة، أو بطاعتهما سواء كان الآمر الأب أو الأم.

* وهنا يُلحظ أن القول الأول هو قول الفريق الأكبر من العلماء، وأن وجهة نظرهم في

(١) لم أعثر في كتب الحنفية والمالكية على نص لهم في هذه المسألة.

حمل الأمر الوارد بالطلاق على الندب دون الوجوب أقرب وأوفق بما جعله الشارع الحكيم من أمور خاصةٍ بالإنسان نفسه دون غيره، كالطلاق والنكاح والأموال ونحو ذلك.

وفي هذا القول واقعية وسَعَة ويُسر في الحياة الاجتماعية للإنسان، ولا شك أن هذا من أعظم مقاصد الشرع.

كما يُلحظ اتفاق هذا القول الأول مع القول الرابع في اشتراط عدالة الوالد، وعدم تعنّته واتباعه لهوى نفسه.

ولذا يوُجَه هنا أنه مع القول بعدم الوجوب واستحباب طاعتهما في الطلاق إن كان السبب وجيهاً، فإنه يجب ألا يُتسرَّع أبداً بإيقاع الطلاق، بل يُحاول الولد الإصلاح ما استطاع، فإذا اضطر فليطلق طلاقاً سنياً: مرة واحدة في طُهْر لم يمسَّها فيه.

* أما إن كان أمرهما بالطلاق عن تعنّت واتباع هوى، كما هو حال كثير من جهلة الآباء والأمهات، فحينئذ لا تستحب طاعتهما في ذلك، فإن أبغض الحلال إلى اللّه الطلاق، والآثار السيئة المترتبة على الطلاق كثيرة جداً: على الولد وعلى زوجه وأولاده، بل على المجتمع الإسلامي كله.

بل إن القول بوجوب طاعتهما في ذلك قد يسيء إلى الدين الإسلامي، فيُنظر إليه أنه دينٌ يدعو إلى هدم الأسَر وتفريقها، مما يخالف تماماً المقاصد الشرعية للزواج.

ولو قلنا بوجوب ذلك لتقطّعت أواصر الأسر، وتهدّمت بيوت كثيرة نتيجة خلافات بين الطرفين لا تجد لها سبباً يُذكر.

* وتوجيه أخر في هذا المقام في حال تهديد الوالدين لولدهما بالغضب والدعاء عليه إن لم يطلق، وهو أمر مهم جداً: أن يوجّه الولد في هذه الحالة للقيام بمداراة والديه ما استطاع، وأن يكون حكيماً في ذلك، ولا سيما مع مشاورة أولي النهي والأحلام.وهذا كما فعل سيدنا عبد اللّه بن عمرو بن العاص رضي اللّه عنهما حين أمره والده بالدخول في معركة صِفّين، فكان حكيماً جداً في تصرّفه، حيث دخل في تلك المعركة، التي هي من أعظم الفتن المضلة، وذلك مداراة لأمر والده، وبذلك امتص غضبه وعدم رضاه، ولكنه لم يقاتل في تلك المعركة تجنّباً من الوقوع في تلك الفتنة الدهماء، كما تقدم عنه رضي اللّه عنه، فكم كان موفَّقاً حكيماً.

* ويُذكّر هنا الوالدان أيضاً بأن لا يُحْوِجا ولدهما لإيقافه على عَتَبة باب العقوق وعدم الطاعة، ورحم الله والداً أعان ولده على بره.

* وفي ختام هذا التوجيه يُرْشَد الولد في حال امتثال أمر والديه بالطلاق، وقيامه بتطليق زوجته طلاق السُّنَّة، لإدخال الرضا على قلب والديه، فإنه يُنْصَح هنا أن يراجع زوجته قبل انتهاء عدة الطلاق، حتى تعود الأمور إلى نصابها، ولعل الله تعالى يُحْدِثُ له بعد ذلك فرجاً ومخرجاً، وعسى الله أن يأتي بفتح من عنده، ويزول ما في النفوس من شحناء، وتصفو القلوب، وتعود الألفة والمحبة.

هذا وأسأل الله تعالى الإخلاص والتوفيق والسداد، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله أولاً وأخراً.

المصادر

١- الآداب الشرعية والمِنَح المرعية، لابن مفلح محمد بن مفلح، ت ٧٦٣هـ، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٢- إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، للزبيدي محمد بن محمد، ت ١٢٠٥هـ، دار الفكر.

٣- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٠٢/٣.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي علي بن محمد، ت ٦٣١هـ، دار الفكر بيروت، ط١٤٠١/١هـ.

٥- إحياء علوم الدين، للغزالي محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ = إتحاف السادة المتقين.

٦- الأدب المفرد، للبخاري محمد بن إسماعيل، ت ٢٥٦ هـ = شرح الأدب المفرد.

٧- الأربعون النووية، للنووي يحيى بن شرف الدين، ت ٦٧٦ هـ = جامع العلوم والحكم.

٨- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد الأنصاري، ت ٩٢٦ هـ، المكتبة الإسلامية، صورة عن الطبعة الميمنية بمصر.

٩- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي علي بن سليمان، ت ٨٨٥هـ، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٤٠٠/٢هـ.

١٠- برُّ الوالدين، للطرطوشي محمد بن الوليد، ت ٥٢٠ هـ-، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١٤٠٦/١هـ.

١١- تاريخ دمشق، لابن عساكر علي بن الحسن، ت ٥٧١، طبع المجمع العلمي العربي بدمشق.

١٢- تاريخ يحيى بن معين (رواية الدوري)، يحيى بن معين ت ٢٣٣ هـ، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، ط ١٣٩٩/١هـ.

١٣- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد، ت ٩٧٤هـ، دار صادر، بيروت.

١٤- الترغيب والترهيب، للمنذري عبد العظيم بن عبد القوي، ت ٦٥٦هـ، باعتناء محمد عمارة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

١٥- تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، ت ٨٥٢، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط ١٤١١/٣هـ.

١٦- تلخيص حاشية الرهوني على شرح الزرقاني، محمد المدني علي كنون ت ١٣٠٢هـ، مطبوع في حاشية كتاب حاشية الرهوني على شرح الزرقاني علي خليل، تصوير عن طبعة بولاق المصرية عام ١٣٠٦هـ، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٧- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني أحمد ابن علي، ت ٨٥٢هـ، تصحيح عبد الله هاشم اليماني، ١٣٨٤هـ.

١٨- تلخيص المستدرك، للذهبي محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ = المستدرك.

١٩- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، دار صادر، تصوير عن طبعة حيدر آباد الدكن، ط ١٣٢٥/١.

٢٠- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي جمال الدين يوسف، ت ٧٥٤هـ، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٠٦/٤.

٢١- جامع العلوم والحِكَم في شرح الأربعين النووية، لابن رجب الحنبلي عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٩٥هـ، دار الفكر، تصوير عن طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٢هـ.

٢٢- حاشية سبط ابن العجمي على الكاشف للذهبي، إبراهيم بن محمد، ت ٨٤١هـ، مطبوع مع الكاشف للذهبي، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة جدة، ط ١٤١٣/١هـ.

٢٣- حاشية قليوبي على شرح الجلال المحلي على منهاج الطالبين للنووي، أحمد بن أحمد القليوبي، ت ١٠٦٩، طبعة عيسى البابي الحلبي.

٢٤- حاشية المنذري على مختصره لسنن أبي داود، مع معالم السنن للخطابي، عبد القوي ابن عبد العظيم المنذري، ت ٦٥٦هـ، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

٢٥- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، لابن عَلان محمد علي، ت ١٠٥٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٤٠٥/١٠هـ.

٢٦- الزواجر عن اقتراف الكبائر، لابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد، ت ٩٧٤هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٧- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٨- سنن أبي سليمان بن الأشعث السجستاني، ت ٢٧٥هـ، إشراف عزت دعاس وعادل السيد، دار الحديث، حمص، سورية، ط ١/١٣٨٨هـ.
٢٩- سنن الترمذي، محمد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت.
٣٠- السنن الكبرى، للبيهقي أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ، توزيع دار الباز، صورة عن طبعة حيدر أباد الدكن، ط ١/١٣٤٤هـ.
٣١- سير أعلام النبلاء، للذهبي محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢/١٩٨٢م.
٣٢- شخصية المرأة المسلمة، محمد علي الهاشمي، دار البشائر الإسلامية، ط ١/١٤١٥هـ.
٣٣- شخصية المسلم، محمد علي الهاشمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١٤١٤/٥.
٣٤- شرح الأدب المفرد (فضل اللّه الصمد في توضيح الأدب المفرد) لفضل اللّه الجيلاني، المكتبة الإسلامية، حمص، ١٣٨٧هـ.
٣٥- شرح مسند الإمام أحمد، أحمد محمد شاكر، ت ١٣٧٧هـ، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١٣٦٨/٣.
٣٦- شرح منتهى الإرادات، للبهوتي منصور بن يونس، ت ٩٥١هـ، عالم الكتب، بيروت.
٣٧- صحيح ابن حبان (الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان)، محمد بن حبان البستي، ت ٣٥٤هـ، ترتيب علي بن بلبان الفارسي، ت ٧٣٩هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١/١٤٠٨هـ.
٣٨- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت ٢٥٦هـ = فتح الباري.
٣٩- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت ٢٦١هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠- الطبقات، لابن سعد محمد بن سعد، ت ٢٣١هـ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
٤١- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، لابن العربي المالكي محمد بن عبد اللّه ت ٥٤٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢- غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب، للسفاريني محمد بن أحمد، ت ١١٨٨هـ، دار العلم، بيروت.

٤٣- الفتاوى (المجموع) لابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ت ٧٢٨هـ، جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي النجدي، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ١٤٠٤هـ.

٤٤- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، المكتبة السلفية، دار الفكر.

٤٥- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي محمد عبد الرؤوف بن علي، ت ١٠٣١هـ.

٤٦- كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي منصور بن يونس، ت ١٠٥١ هـ، تحقيق جلال مصيلحي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

٤٧- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري عبد العزيز بن أحمد، ت ٧٣٠هـ، دار الكتاب العربي، القاهرة.

٤٨- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي المتقي بن حسام الدين الهندي، ت ٩٧٥هـ، باعتناء بكري حياني وصفوت السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٤٩- المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح إبراهيم بن محمد، ت ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٠- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر، ت ٨٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢.

٥١- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للبغوي، علي بن سلطان القاضي، ١٠١٤هـ، مطبعة المعارف، ملتان، باكستان، نشر مكتبة الإمدادية.

٥٢- المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥هـ، مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن، دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٣- مسند أبي بكر الصديق رضي الله عنه، للسيوطي عبد الرحمن، ت ٩١١هـ، تحقيق عبد الله الصديق الغماري، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.

٥٤- المسند للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٥- مشكل الآثار، للطحاوي، أحمد بن محمد، ت ٣٢١هـ،تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١/١٤١٥هـ.
٥٦- المعجم الكبير، للطبراني سليمان بن أحمد، ت ٣٦٠هـ، تحقيق حمدي السلفي، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، العراق، ط٢.
٥٧- معونة أولي النُّهى شرح المنتهى، لابن النجار الفتوحي محمد بن أحمد، ت ٩٧٢هـ، تحقيق عبد الملك بن دهيش، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط ١/١٤١٦هـ.
٥٨- المغني في الضعفاء، للذهبي محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، تحقيق نور الدين عتر، طبع، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر.
٥٩- المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، للقرطبي أحمد بن عمر، ت ٦٥٦هـ، تحقيق محيي الدين مستو، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ١/١٤١٨.
٦٠- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للسخاوي محمد ابن عبد الرحمن، ت ٩٠٢هـ، صححه وعلق عليه عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/١٤٠٧هـ.
٦١- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني محمد بن علي، ت ١٢٥٠هـ، دار الجيل، بيروت.

الشّعر والمتلقّي

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب(*)

تمهيـد

العلاقة بين النّصّ والمتلقي – فرداً أو جمهوراً – علاقة شائكة معقدة، وهي – في الوقت نفسه – علاقة متعدّدة الجوانب، متشعّبة الأطراف، ويمكن للدارس أن يتناولها من وجهات مختلفة.

إن الدرس النقدي الحديث – على أيدي الاتجاه التفكيكي مثلاً – يعطي المتلقي (القارىء) – سلطة متناهية في عملية التواصل الأدبي؛ إذ يجعله وحده سيد الموقف، وينيط به وحده مهمة فهم النص وتوجيهه الوجهة التي يريد، مسقطا عليه ما يشاء من فكره وأحاسيسه، منقطعاً به عن مؤلفه، وظروف كتابته، وعن أية ملابسات اجتماعية أو تاريخية أو نفسية أحاطت به. وإن النّصّ لمفتوح – في هذه البدعة الفكرية الغربية – على تفسيرات غير نهائية، وتأويلات مفتوحة غير يقينية لا يدركها الحصر.

إن التفكيكية(1) هي سلطة القارىء – المتلقي – وحده، بدلاً من سلطة المؤلف، أو سلطة النص، كما نادت بذلك اتجاهات أخرى..

ولا شك أن هنا غلو في تقدير دور المتلقي. إذ إنّ أركان العملية الأدبية – في الحقيقة – هي ثلاثة: المُرْسِل (الشاعر) والمستقبل (المتلقي) والرسالة (القصيدة) ولكلّ طرف مكانه الهام، ولا يمكن الغضّ من شأنه لحساب الآخر.

إن الشاعر يسعى أن يكون متميّزاً مبتكراً باهراً، وأن يكون صادقاً، ولكنه لا يمكن أن يغفل عن أنه يخاطب متلقياً معيناً، وهو يحاول أن يقيم علاقة بينه وبينه، يؤثر فيه، ويحظى

(*) أستاذ الأدب والنقد في كلية الدراسات الإسلامية بدبي.

(1) انظر نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر. ص ٧٦ وما بعدها، وانظر كذلك المرايا المحدبة. ص ٢٩١ وما بعدها.

عنده، من غير أن تشحب ذاته، أو يُقدّم تنازلاً على حساب فنّيات أو قيم فكرية وشعورية يؤمن بها، إنه - باختصار - يأرب أن يلج عالم المتلقي من خلال ذاته هو، فيلتقي معه ويحاوره وينال إعجابه، من غير أن يتملّقه، أو يهبط عن مستوى عالٍ يحب أن يكون فيه.

والمتلقي يَنْشُد أن يكون الشعر معبّرا عن أشواقِه وأمانيه. أن يجد فيه ذاته وهمومه، أن يجني من روضه متعة وفائدة، أن يشوقه ويفيده، ويقّدم إليه غذاء روحياً وفكرياً. ولكنه غير مُعْفَى من المسؤولية، إنه مطالب أن يكون على مستوى النص، وأن يتسلّح بمعطيات الفهم والتذوق، وأن يكون أهلاً للتمييز والإدراك لأنه إن افتقد آلة ذلك، كان على صورة ما رسم المتنبي:

ومنْ يــكُ ذا فم مــرٍّ مريضٍ   يجــدْ مرّاً بــه المـــاءَ الزُّلالا

والقصيدة هي «الجسر» الكتابي الذي يصل بين الطرفين. المرسل والمستقبل، ولا بد أن تتمتع بالتوهج والألق، والقدرة على الوصول والتأثير، وألا تكون عالماً مغلقاً، أو طلسماً من الطلاسم.

هذه أركان ثلاثة في معادلة العمل الأدبي. وإذا كان المتلقي ركناً ركيناً فيها كما رأيت، فإنه ليس كل شيء كما تقول التفكيكية. وإن تاريخ الأدب يري شعراء صفقت لهم الجماهير المتلقية. ولكن قصائدهم كانت مثل فقاعات الصابون، تقرأ مرّة واحدة ثم تتلاشى. ويري شعراء ذوي مواهب عالية، ولكنهم تعالوا على المتلقي، أو لم يراعوا حقه، فلم يصلوا إليه، ولم يكتب لشعرهم الذيوع والسيرورة، وهنالك شعراء قبضوا على ناصية الإبداع الفني من أطرافه الثلاثة، فقدّموا شعراً باهراً شائقاً، عبّر عن ذواتهم ومواجدهم، ووجد الجمهور فيه ذاته، فحظي عنده.

الشاعر والمتلقي

إن الشاعر والمتلقي يحتاج أحدهما إلى الآخر. قال الأديب الروسي تولستري مرّة عن الفن «إنه عملية إنسانية فحواها أن ينقل إنسان للآخرين - واعياً مستعملا إشارات خارجية معينة - الأحاسيسَ التي عاشها، فتنتقل عدواها إليهم فيعيشونها ويجرّبونها...»(١)

فهو نوعٌ من البوح. والشاعر الفنان يجد راحة في هذا البوح؛ فهو محتاج إلى من يشاركه تجربته الشعورية، وإلى من يحمل إليه عدوى ما أحسّ به. ومهما كان أصل الإبداع الفني، والمراحل التي يمرّ بها غامضاً معقداً فإن للفن - في أشكاله كافة - رسالة واضحة، وهي التبليغ والتوصيل.

ومن هنا يحضر المتلقي - آلياً، وبشكل شعوري أو غير شعوري - في كلّ عمل إبداعي ينشئه الأديب. ومن هنا أيضاً كان من غير المُتَخَيَّل أن ينهض أيّ عمل أدبي من غير ثلاثة الأركان التي ذكرناها، وهي: المرسِل، والرسالة، والمرسَل إليه، أي المؤلف، والنصّ والمتلقي. ولا يُتَخَيَّل شاعر لا يضع في حسبانه متلقياً معيناً إلا أن يكون يكتب لنفسه فقط. وإنّ من المشروع أن يكتب الأديب لنفسه ما دام يحتفظ بما كتبه في أدراجه ولا يذيعه على الآخرين، ولكنه ما إنْ يفكر بإخراج ما كتبه حتى يغدو من غير المشروع تجاهل المتلقي، أو نفيه، أو الاستعلاء عليه.

يقول الدكتور عمر فروخ: «أعلى الشاعر أن ينظر إلى الناس، أو أن يلغي الناس من حسبانه؟ فإذا ألغى الشاعر عنصر القراء عند نظمه الشعر، فلماذا ينشر شعره في ديوان، ولماذا ينشد الناسَ شعره؟ يقول أنصار «الفن للفن» - مقطوعاً عن الجانب الاجتماعي من دين وخلق وعلم ومنطق، وعن كل صلة بالبشر - إن شاعرهم ينظم الشعر لنفسه ولأنداده القليلين. فما حاجة جمهور الناس بذلك الشعر إذن؟»(٢).

إن الجمهور المتلقي ركن ركين في العملية الإبداعية، كما ذكرنا. وقد أُثر من تراثنا النقدي أن يحسب الشاعر حساب المتلقي، وأن يراعي مقام المخاطب، فيلوّن كلامه بما يتناسب وحالة من يتوجّه إليهم بالرسالة. وقد عُرِّفت البلاغة العربية بأنها «مراعاة الكلام

(١) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه ٢٩

(٢) هذا الشعر الحديث: ٢٦

لمقتضى الحال»[1] والحال تعني المخاطب والموقف. وما أكثر ما عيبت معاني الشعراء لأنها لم تراع مقامات المخاطبين وأقدارهم المختلفة[2].

إنّ الشعر إذن ليس خطاباً للذات، بل هو خطاب للآخرين، وهو اتصال وتواصل مع الجمهور. إن الشاعر بشر يخاطب بشراً «وليس هناك شاعر يعيش ويكتب في عزلة، فهو شخصية حيّة في فترة زمنية معينة، ومكان معين، وبيئة اجتماعية معينة، إنه فرد، ولكنه - في الوقت نفسه - عضو في المجتمع، ولا بد للمجتمع من أن يلعب دوره في شعره، وقد يكون الشاعر متعاطفا مع بيئته الاجتماعية، أو ثائراً ضدها، وقد يذهب إلى حد إنكارها، ولكن تأثيرها سيظل منطبعاً على شعره..»[3].

وإن لكل عمل فني بعدين: أحدهما اجتماعي، وهو ينطلق من الواقع المعيش، والآخر فردي، وهو ينطلق من خيال الفنان، وينبني على ذلك افتراض وجود آخرين، لهم علاقة ما - قراءة، أو نظر، أو سماع - بالعمل، وهؤلاء هم المتلقون، وهم يتوخون من خلال هذه العلاقة إيجاد رؤية أو أفق، أو حلٍ لمشكلة مشتركة بينهم وبين المؤلف، فالعلاقة بينهما علاقة عضوية حتمية.

إن سؤال الشاعر نفسه: لمن يكتب؟ هو دليل الحيوية والخصب، وهو سؤال الإحساس بالمسؤولية، واحترام الفن، وهو مع السؤالين الأخرين: ماذا يكتب؟ ولماذا يكتب؟ ثالوث محترم موقّر. وإنّ من حقه أن يكتب لمن يشاء، وأن يختار الجمهور الذي يخاطبه. وإن الشّعراء ليختلفون - كما تقول - إليزابيث درو «واحدهم عن الآخر في اهتمام الواحد منهم بجمهوره، وتختلف الحال كذلك بين عصر وعصر، ويمكن على وجه الإجمال أن نقسم الشّعر قسمين شعر خاص، وشعر عامّ، كما يمكن أن نقسم جمهور الشعر إلى جمهور خاص، وإلى جمهور عامّ[4]، أي إلى «نخبة خاصة» وإلى طائفة «عريضة واسعة» فمن الشعراء من يتجاهر بالفخر بأن شعره موجه لنخبة، ومنهم من يفتخر بجماهيرية شعره كان نزار قباني مثلاً يدعو إلى شعر «كالخبز يدخل في كل بيت» ونخبوية الشعر لا تعني

(١) انظر مثلاً كتاب الإيضاح: ٨٠

(٢) انظر بعض أمثلة على ذلك في كتاب الموشح ١٨٩، ١٩١، ٢٢٦، ٤٢٤ وانظر تفصيل بعض ذلك في كتابنا «دراسات في النقد الأدبي» ١٢٤-١٢٨

(٣) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه ١٨٩

(٤) السابق ١٩٠

تميّزه، أو أنه يتمتع بفنية أرقى، وذلك «أن رسالة كل منهما تختلف عن الأخرى، وكلاهما يتّجه إلى أذواق وملكات مختلفة عند القارئ»[1].

وتحدّث بعضهم عن أنواع أخرى من المتلقين: فقسمهم – من حيث طبيعتهم التكوينية – إلى ثلاث فئات، هي:

١- طبقة الجمهور المحادث: وهو ذاك الذي يستحضره كلّ كاتب في وعيه في أثناء الكتابة، فيقيم الكاتب – حقيقة أو خيالاً – مع جمهوره المجرد هذا – وإن كان هو نفسه – حواراً قصدياً، يهدف إلى تحريك شعوره، أو إقناعه، أو مواساته، أو تحريره، أو حتى تينيسه.

٢- طبقة الجمهور الوسط: أي الوسط الاجتماعي الذي ينتسب إليه الكاتب، وهو الذي يفرض على الكاتب مجموعة من التحديدات.

٣- طبقة الجمهور الواسع: وهو الذي يتخطى جميع الحدود الزمنية والمكانية والجغرافية والاجتماعية، ولا يمكنه أن يفرض على الكاتب أي تحديد[2]

إن الكاتب – كما ذكرنا – لا يكتب إلا ليُقرأ، أي ليتلقاه متلقٍ من نوع ما، وإن الكتاب لا يوجد إلا حين يُقرأ، أي حين يصبح الدالّ – الكتاب من حيث هو مجموعة أدلة لغوية – مدلولاً، أي مضموناً فكرياً لهذه الأدلة، بواسطة حلّ الشفرة، أي قراءة الجمهور[3].

وعلى العموم، فمهما اختلفت نوعية الجمهور الذي يتلقى الشعر: فإنه جزء هامّ من العملية الإبداعية – كما ذكرنا – وهو حاضر – بصورة أو بأخرى – في ضمير الشاعر ووجدانه ما دام هدفه التواصل مع الأخرين والبوح بتجربة شعورية معينة، ولا ينطوي الإحساس به، أو يُغَيَّب في أي نص ناجح إلا إذا كان الشاعر يكتب لنفسه، أو يعتزل الجماعة ليعبّر عن أحاسيس ذاتية لا يهمّه أن يفهمها أحدٌ، أو تصل إلى أحد.

---

١) السابق، ١٩١

(٢) من مقال بعنوان « قراءة في القراءة» لرشيد بنحدو، مجلة الفكر العربي المعاصر العددان (٤٨-٤٩) شباط ١٩٨٨، ص١٥

(٣) السابق نفسه

الحضور المكَثَّف للمتلقي

وعلى أن استحضار الشاعر للمتلقّي، وإحساسه الحارّ به، يتمثلان بصورة مكثفة، في ظلّ إيمانه بإحدى المقولات التالية:

- إنسانية الشعر
- الدور الاجتماعي للشعر
- غائية الشعر
- التواصل مع الآخرين

وإذا كان النقاد - كلّ بحسب منهجه - قد تلمسوا في الشعر خلال مسيرته الطويلة ملامح وسمات، وافترضوا فيه أغراضاً وغاياتٍ، فإن «المتعة» و«الفائدة» ظلتا ملمحين لا يغيبان من سمانه أبداً: فكي يكون الشعر مفيداً ينبغي أن يكون ممتعاً، ولكي يكون جميلاً ينبغي أن يكون مفيداً، ولقد عبر الدكتور جونسون عن غاية إنسانية للشعر بقوله. «الغاية الوحيدة للأدب هي أن يجعل القارىء يحسن الاستمتاع بالحياة، أو يحسن تحملها» كما عبر كتيس عن هذا الجانب الإنسانيّ في الشعر بقوله: «إن الشعر يجب أن يلفت القارىء وكأنه تعبير عمّا يجول في خاطره من أفكار سامية، وأن يبدو وكأنه استذكار لشيء عرفه ونسيه» وكان إزراباوند يقول: «ما من أحد يمكن أن يقرأ قصائد هاردي دون أن يحسّ بأن حياته ولحظات عمره التي نسيها قد عادت إليه لمحةً من هنا، وساعةً من هناك..»(١)

فالشعر إذن يهبنا الإحساس بالحياة، وقد يجعلنا نعيش الحياة مرّة أخرى، وهو ينبهنا على نقاط منها لم نكن نعرفها. يقول ماثيو أرنولد: «قوة الشعر الكبرى تكمن في قدرته على الترجمة، ولا أعني بذلك قدرته على كشف سرّ الكون، وإنما أعني قدرته على تناول الأشياء بطريقة توقظ فينا إحساساً كاملاً جديداً أليفاً بها..»(٢)

فالشاعر يقترب من الجماهير بما يقدّم إليهم من التجارب الإنسانية التي تمتعهم وتفيدهم، وتعمّق معرفتهم بالحياة، وتفتح لهم آفاقاً جديدة إليها.

ولا نزال - نحن جمهورَ العرب - نستحصر شعر أبي تمام والمتنبي وأبي العلاء

(١) الشعر كيف نفهمه: ٣٧
(٢) السابق

وغيرهم، ويعيش في ضمائرنا، ونستشهد به في كثير من المناسبات لما يحمله من التجارب الإنسانية العظيمة، والحكم البليغة الرائعة.

كان عبد الملك بن مروان يقول: «ما الناس إلى شيء من الأدب أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التي بها يتعاودون الكلام، ويتعاطون البيان، ويتهادون الحكمة، ويستخرجون غوامض العلم، ويجمعون ما تفرَّق منها؛ فإن الكلام قاضٍ يحكم بين الخصوم، وضياء يجلو الظلم. حاجة الناس إلى مواده حاجتهم إلى مواد الأغذية»[(١)]

وكان احتفاء للعرب بالشعر عظيما لما يزخر به من تجارب غنية وحكم رفيعة، تتغذى بها عقول المتلقين، فقد روي عن جابر بن معدان أنه قال. «كلّ حكمة لم ينزل بها كتاب، ولم يُبعث بها نبي، ذخرها الله حتى تنطق بها ألسن الشعراء..»[(٢)]

وكان ابن عبدالبرّ يقول: «إن أول ما عُني به الطالب، ورغب فيه الراغب، وصرف العاقل إليه همّه، وأكد فيه عزمه - بعد الوقوف على معاني السنن والكتاب - مطالعة فنون الآداب، وما اشتملت عليه وجوه الصّواب من أنواع الحكم التي تحيي النفس والقلب، وتشحذ الذهن واللّبّ، وتبعث على المكارم، وتنهى عن الدنايا والمحارم.»[(٣)]

إن الحياة الإنسانية بكل عمقها وثرائها وواقعيتها هي مادة الأدب، والأدب سجل حيّ لما رآه الناس في الحياة، وما عرفوه منها، وما خبروه من أحوالها، وما بلوه من شؤونها، وما كانت مواقفهم منها، ولذلك كان هدسون يقول: «إن الأدب تعبير عن الحياة وسيلته اللغة» وكان كولردج يقول: إن الأدب نقد للحياة.

وكلما كانت صلة الشاعر بالحياة صلة عميقة حميمة كانت حظوته عند الجمهور أعظم، وكان احتفاء الناس بشعره أعمق وأغزر. وإن انهماكه في قضايا عصره، وتفهمه لمشكلات الناس وهمومهم، وعيشه في ضمير المجتمع، ينبض بقلبه، ويتنفس برئته، هو الذي يدنيه من الجمهور، ويدني الجمهور منه، «ولن يكون الشاعر إنساناً إذا لم يستعمل شعره أحياناً لكي ينتقد ويعارض. يقول لويس ماكنيس: ليس الشاعر مكبر صوت للمجتمع، ولكنه أقرب إلى أن يكون صوته الهادىء الخافت..»[(٤)]

ومهما ادّعى بعض النقاد أو المتذوقين للشعر أن للتجربة الشعرية قيمتها مستقلة عن

(١) لباب الألباب: ٢٢٩
(٢) بهجة المجالس: ١/٣٨
(٣) السابق ١/٢٣٥ وانظر كلاماً لابن قتيبة في هذه المعاني في عيون الأخبار ٢/١٨٥، وتأويل مشكل القرآن ١٨
(٤) الشعر كيف نفهمه: ١٩١

الآثار النافعة التي قد تنجم عنها، أي ما يتصل بها من معنى خلقي، أو فلسفي، أو اجتماعي، أو ما شاكل ذلك؛ لأنها في جوهرها تجربة خيالية أو تأملية تنشأ عن طريق وضع الكلام في نسق خاص من الوزن، فإن ارتباط الشعر بالحياة – على نحو ما ذكرنا – يجعل من الصعب على الناقد – مهما ادّعى الموضوعية والحَيْدة الفكرية – أن يحكم على التجربة الشعرية حكماً فنياً خالصاً، وهذا واحد مثل ماثيو أرنولد الذي كان يحب أن تعصمه معرفته بالشعر من الحكم عليه بناء على ما له من منفعة وهدف «كان يصر على أن المعاني الجدية هي أساس الشعر، فاستبعد شوسر من بين الأسماء الكبرى لأن شعره لا يتضمنها[1].

وإذا كان الناقد المحصَّن بمعرفة طبيعة الشعر، وأنه في المقام الأول تجربة فنية جمالية تأملية، لا يستطيع أن ينطوي على إعجاب فني صرف، بل يبحث عن التجارب الإنسانية الحيّة، والمعاني الجادة، فهل نتوقع من الجمهور أن يعشق الشعر لا لشيء إلا لما فيه من المهارة اللفظية، وأن يقبل عليه إذا لم يكن يقدِّم إليه شيئاً ينفعه، أو يمتعه، أو يزيده معرفة بالحياة؟

يقول برادلي: «قد يكون للشعر قيمة بعيدة أيضاً باعتباره وسيلة للثقافة والدين، لأنه قد يعلمنا شيئاً، أو قد يرقق من عواطفنا، أو يدعو إلى قضية خيِّرة.. وليس هذا مما يسيء إلى الشعر في شيء، وإنما الأمر على العكس...»[2]

وإن الاتجاه الشكلي، أو الفن من أجل الفن، ليقصران الشعر على القيم الحسية، مجرَّدة عن الحياة والمجتمع، وقد أكّد إليوت في أكثر من مرّة على أن «تحديد عظمة الأدب لا يمكن أن يكون على أساس المقاييس الأدبية وحدها، وذلك على الرغم من أننا لابدّ أن نتذكر أن معرفة ما إذا كان الذي أمامنا أدباً أم لا، يمكن أن يحدّد بالمقاييس الأدبية فحسب...»[3]

وإذا ما أراد الشاعر أن يكون له جمهور فلا بد أن يقدِّم له ما يمتع ويفيد، ولا يكون ذلك إلا إذا اجتمعت في الشعر قيم فنية باهرة، وقيم فكرية إنسانية اجتماعية راقية. وإن فاعليته لا تتحقق إلا بتآزر هذه القيم جميعها، فالأدب تعبير عن (الأنا) الفردية، و(الأنا) الجماعية بطريقة فنية رفيعة، فهو من ثم تعبير عن النفس البشرية، ولذلك لا بد من التساؤل فيه عن القصد والوظيفة، وعن صلته بالمجتمع والجمهور. «إنّ رسالة الشعر هي أن تكشف عن قيمة هذا العالم، عالم تجربة الإنسان الحيّ. ولكن الشعر يعيش في ألفاظه، ولا يمكن فصله عن ألفاظه الأصيلة التي كتب بها...»[4]

---

(١) السابق: ٣٣

(٢) الشعر والتأمل: ١٣٢، لهاملتون، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي

(٣) من كتاب حاضر النقد الأدبي للدكتور محمود الربيعي: ٥٨

(٤) الشعر كيف نفهمه ٣٣٥

الجمهور والشعر العربي المعاصر

لنقل – على رأي فريق من الباحثين – إن الشعر العربي المعاصر يمتد من أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، ليبدأ بعد ذلك الشعر الحديث مع انطلاق موجاته الأولى على يدي نازك، والسياب، وعبد الصبور وغيرهم. وأنا أستطيع أن أقول بكل اطمئنان إن الشعر العربي المعاصر – على اختلاف اتجاهاته ومذاهبه الفكرية والسياسية والفنية – كان ذا صوت مسموع، وكان حاضراً حضوراً باهراً في ضمائر الجماهير العربية، وكان تأثيره قوياً فعّالاً. وصدق شوقي إذ قال:

كان شعري الغناء في فرح الشـــ ـــرق، وكان الـعـــزاء في أحـــزانـه

ولا يستطيع أحدٌ أن ينكر ما كان يُستقبل به شعر البارودي، وشوقي، وحافظ، والرّصافي، وبدوي الجبل، والجواهري، والشابي، وأبي ريشة وغيرهم وغيرهم من حظوة القوم واحتفائهم، وما كان يشعله من الحماسة، ويلهبه من الأحاسيس، وعلى الرغم من الخصومات الكثيرة التي نشبت بين المحافظين والمجددين؛ كان الجميع – على مختلف انتماءاتهم – يعرفون طبيعة الشعر، ويحظون باحترام المتلقي وقناعته.

واستمر صوت الشعر العربي كذلك مسموعاً عند أصحاب الموجات الأولى من الشعر الحديث، كنازك، والسياب، والبياتي، وعبد الصبور، ومحمود درويش وغيرهم، ولكن ما إن انحسرت هذه الموجات الأولى في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن – بعد أن خلفت آثاراً سلبية مدّمرة فيمن جاء بعدهم من الشعراء الذين ركبوا موجة الحداثة المتطرفة – حتى بدأ عهد سقوط الشعر العربي وترديه.

واستمع إلى واحد مثل فاروق شوشة يتحدث عن جيل السبعينيات من الشعراء قائلاً في غير قليل من العنف: «إن جيل السبعينيات صراصير يجب أن يداسوا بالأحذية»(١)

وإن أسباب هذا التردي كثيرة، فهي أولاً جزء من أزمة الثقافة العربية عامة، متمثلاً ذلك في مجموعة عوامل لا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، منها مثلاً طغيان الحياة المادية وانحسار دور الفكر أمامها، ومنها تلك الهزائم، وذلك التحدي والتشكيك، الذي تتعرّض له الحضارة العربية الإسلامية في كثير من صورها وأشكالها، ممّا أحدث تصديعاً وتشويشاً في كثير من المفاهيم، ومنها مفهوم الشعر، ودوره، وطبيعته، ومنها ذلك

(١) مجلة الناقد، عدد تشرين الثاني (نوفمبر: ١٩٩٢) ص٢٧

الإعراض الذي نجده بين الجماهير العربية عامة عن كل ما هو ثقافي فكري، معمّقاً هذا الانصراف شبهُ أمية ثقافية تحكم قبضتها عليهم فتحرمهم من متعة الاستمتاع بالشعر وتذوقه إن أحسنوا قراءته أصلاً..

ولكن على رأس الأسباب - في رأيي - ما حُمل عليه الشعر العربي وما يزال يُحمل على أيدي الحداثيين المتطرفين - من تغريب وإغماض، وتحديث غير أصيل، يدعو إلى تجريد الشعر من الغاية، وجعله نصاً مغلقاً، وتعتيمه - بشكل متعمد - حتى لا يصل إلى المتلقي، وفتح باب التجريب على مصراعيه أمام من هبّ ودبّ، وسلخ الشعر من المعايير التي تضبطه، فاقتحم ساحة الشعر ناسٌ لا علاقة لهم بالشعر ولا بالنثر، وطفا هؤلاء بسبب علاقات عامة، وانتماءات معينة - على السطح، فصاروا الأصل، ووجدوا من يعملقهم، فانحجب المجيدون، حتى رسخ في أذهان عامة الجمهور - ولا سيما من لا غوص لهم، أو يبهرهم طبل الدعاية الرنّان - أن الشعر هو هذا الغثاء المستشري، فزهدوا فيه، وانصرفوا عنه، وقام بينهم وبينه حجاب صفيق، زاد من أزمة هذا الشعر وعزلته..

إن الشعر العربي الحديث يتقلص دوره في التعبير عن أزمة الأمة شيئاً فشيئاً، لقد صار - في غالبية نماذجه الذائعة المشهورة - عالماً مغلقاً، لم يعد نابضاً بالحياة، كما كان حاله في القرن الماضي، ولم يعد يحمل همّ الجماهير ولا نبض حياتها اليومية. إنه يمرّ بأزمة توحي إلى المتابع أن عصر الشعر قد انتهى أو كاد. هناك انصراف عن قراءة الشعر، وزهد في طباعة الدواوين وشرائها. واسأل أيّ شاعر مشهور عما يطبع من ديوانه فستجد ذلك مخجلاً، فما بالك بالمغمورين والشباب الصاعدين؟

إن أحداً لا يكاد يتحمس لطباعة شعرهم أو اقتنائه.

يقول نزار قباني في تصوير موقف الجمهور من شعراء الحداثة في هذه الأيام «أزمة الشاعر العربي الحديث أنه أضاع عنوان الجمهور، فهو يقف في قارة والناس يقفون في قارة ثانية، وبينهما بحار من التعالي والصلافة وعقد العظمة، وبدلاً من أن تكون ثقافة الشاعر وسيلة للتفاهم والاقتراب أصبحت قلعة من الغرور لا يدخلها أحد.. لماذا يعيد موزع البريد قصائد أكثر شعرائنا إليهم؟ لأنهم نسوا عنوان الشعب أو تناسوه[١]».

(١) ما هو الشعر: ٤٦-٤٨

ويقول في موضع آخر معبرًا عن أزمة التواصل نفسها. «هذا الشعر الذي تكتبه الأقليات الشعرية في العالم العربي، ماذا يريد أن يقول؟ ومع من يريد أن يتكلم؟.. إن تاريخ الشعر العربي منذ العصر الجاهلي حتى يومنا إنما كان شعر الأكثرية الساحقة التي تسمع هذا الشعر، وتحتفل به... أما في زماننا فقد فَقَدَ الشعر وظيفته الرسمية كناطق باسم الشعب العربي. فقد شعبيته الساحقة.. والمسؤول هم ميليشيات الحداثة..»(١)

وتحدَّث محمود درويش كذلك عن انعدام شعبية شعر الحداثة، فقال: «في رأي الكثيرين أن الشعر العربي الحديث في مأزق. من مظاهر هذا المأزق مثلاً الدواوين، فدواوين الشعراء القدامى تباع في المكتبات والمعارض، وهي دائمة البيع. أما الشعراء الحداثيون فليس هناك سوى شاعرين أو ثلاثة تباع لهم دواوين. وأيضاً هناك تقليد أن الناس تردد الشعر العربي في الإذاعة والاحتفالات. قليلاً ما يُردد الشعر الحديث. نعني أن الشعر الحديث لم ينغرس في النفسية العربية كما انغرس الشعر القديم في النفس العربية...»(٢)

لقد أقام الغموض السّلبي الذي فشت فاشيته في كثير من نماذج الشعر الحديث، جداراً صفيقاً بينه وبين الجمهور العربي، فعمّت الشكوى منه وطمّت.

ولكن أصحاب الحداثة مضوا يحمّلون القارىء العربي مسؤولية العجز عن فهم إنتاجهم؛ فالجماهير العربية عند أدونيس لا تفهم هذا الشعر الحديث لأنها أميّة، وغير ثورية(٣). وهو يفتخر بأن من سمات هذا الشعر الحديث ذلك التنافر بين الشاعر والقارىء(٤).

ولكي تسوّغ الحداثة عجزها عن الوصول إلى المتلقي العربي، أو لإيمانها الفعليّ بغباء هذا المتلقي وعدم ثوريته؛ مضت تستهين به، وتحتقر ذوقه الفنيّ، حتى بلغ الأمر أن قال قائل منهم: «لسنا طالبي حداثة، وإنما نحن حديثيون، لهذا لا يمكننا التراجع أو التساهل، أو المساومة. الغموض؟ فليكن، وليكن الهذيان والجنون..»(٥)

وراح الشاعر الحديث – بتعبير أحد الدّارسين – يتعالى على المتلقي وينفيه «من معادلة

(١) مجلة المستقبل
(٢) لقاء معه في مجلة الجيل، نشرته نقلاً عنها جريدة البيان الإماراتية يوم الاثنين (١٤/٣/١٩٨٣م).
(٣) انظر الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر – للدكتور عبد الحميد جيدة: ص ٢٣
(٤) قضايا وشهادات (الحداثة ٢) دار عيبال، قبرص، بحث محمد دكروب: ص ٢٠٨
(٥) مجلة أدب، العدد الأول، المجلد الثاني، ١٩٦٣، ص ٨٢

العمل الفنيّ ليصير النتاج الشّعريّ - نتاجاً في ذاته ولذاته. لا وجود للآخر. الأنا وحدها هي الموجودة. هي العالم....[1]

وبدا هذا التعالي وهذا النّفي مقصودين، معموداً إليهما عمداً، إذ راح بعض الحداثيين «يتطيّرون من أي تواصل، حدث أو يحدث، بين الشعر والقراء والقضية، ويريدون لهذا التواصل - شبه المقطوع - ألا يعود أبداً، حفاظاً على نقاء الشعر ونظافته، أي عدم تلوثه بما يجري على الأرض. فلكي نظلّ في الشعر - كما يقول جاك الأسود لا مفرّ للشاعر، ولشعره تحديداً، أن يظلّ خارج العلاقات الاجتماعية، خارج الصراع، وبدون موقف..»[2]

وهو كلام يجرّد الشعر من أي وظيفة اجتماعية، ويقطع صلته بالجمهور. وعلى أن انعدام التواصل بين الشعر الحديث والمتلقي العربيّ الذي يحتج أصحاب الحداثة - في غمرة الدفاع عن قضية خاسرة - بقزامته وجهله، لم تقتصر على المتلقي العادي، بل عمّت المتخصصين والأدباء، وبعض رادة الحداثة أنفسهم ممّن أوتوا شجاعة الاعتراف.

واستمع إلى أستاذ جامعيّ وناقد مرموق لا يُغمط علمه وأثره، وهو الدكتور عبد القادر القطّ يقول: «أعتقد أن التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح «الحداثة» سينحسر؛ ذلك أن الشعراء سيدركون أن صلتهم بالمتلقي توشك أن تنقطع تماماً..»[3]

واستمع كذلك إلى بلند الحيدري - وهو من كبار شعراء هذا التيار - يقول عن أدونيس، لا عن شاعر من شعراء هذه الأيام،: «أنا لا أفهم أدونيس، وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي، أعرف كلّ دخائل حياة أدونيس، لكنْ ما عدت أفهم قصيدته. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكد عدم الانفصال ما بين المتلقي وبين المبدع..» ثم يقول عن أدونيس «يعتز بأن الآخر لا يفهمها - أي قصيدته - ويلتذ بأن هذا الآخر ربما جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته..»[4]

(١) قضايا وشهادات (الحداثة ٢) ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) السابق ٢٠٩

(٣) مجلة الناقد، العدد السادس عشر (تشرين الأول ١٩٨٩) ص ٨٢

(٤) لقاء له مع مجلة المنتدى الإماراتية (العدد: ١١١) اكتوبر: ١٩٩٢، ص٦

كما يقول عنه في موضع آخر: «مهّد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول..»[1]

وهكذا قطع الغموض المقيت – الذي دعت إليه الحداثة، وأسرفت فيه – الأدب عن أداء رسالته؛ إذ تحول إلى طلاسم، بل آل – على حدّ تعبير الحداثين أنفسهم – «إلى هلوسات لا تعرف لها رأساً من ذيل، ولا ذيلاً من رأس ؛ لأنها بكلّ بساطة لا ذيل لها ولا رأس..»[2]

وانقطع التواصل بينه وبين المتلقي العربي، عاشق الشعر الأوّل، إذ راح الشاعر الحديث يكتب – في أغلب الأحيان – لنفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية، إذ «لا وظيفة للإبداع إلا الإبداع»[3] كما يقول أدونيس، والقصيدة «ليس لها هاجس سوى وجودها الذاتي»[4] كما يقول جابر عصفور، والأدب «عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتلقي، وهدفه ليس نفعياً بل جمالياً»[5] كما يقول عبد الله الغذامي.

ونفي المتلقي من الحسبان، ونُسب إلى العجز والجهل والأمية، مهما كان موقعه الثقافي: ناقداً، أو أستاذاً جامعياً، أو أديباً، أو شاعراً. فهؤلاء جميعاً جهلة أقزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشاعر الحديث..

وأخيراً.. أقول:

إن عصر الشعر لم ينته، كما يحاول أن يذيع ذلك قوم، وإن الحياة – إذا خلت من الشعر– فقد خلت من جانب إنساني هام. سيبقى الشعر ما بقي الإنسان، وما دامت المشاعر تنبض. ولكن الشعر العربيّ اليوم غير مُعَافَى، إنه موجع مأزوم، فقد احترام الجمهور وعشقه. ولكي يستعيد تلك العلاقة الحميمة القديمة به، ينبغي أن يعرف عنوانه، وأن يعبّر عنه، ويصدر عن همومه، ويكفّ عن صلفه واستعلائه عليه.

---

(١) لقاء له مع جريدة الخليج الإماراتية (العدد: ٥٠١٥) الاثنين: ١/٢/١٩٩٣م

(٢) مجلة الناقد، العدد الرابع عشر (آب: ١٩٨٩) ص ٨٢

(٣) مجلة فصول (٤/٤/١٩٨٤م) ص ٢٠

(٤) السّابق: ص ٤٣

(٥) السّابق: ص ٩٧

مصادر البحث

أولاً: الكتب

١ الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر د. عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت: ١٩٨٠

٢- الإيضاح: القزويني، تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الفكر اللبناني، بيروت

٣ - بهجة المجالس. ابن عبد البر القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة : ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢م

٤ - تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق سيد صقر، مصر

٥- حاضر النقد الأدبي، د. محمود الربيعي، مصر

٦- دراسات في النقد الأدبي - د. وليد قصّاب، دار العلوم، الرياض. ١٩٨٣م

٧- الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: إليزابيث درو، ترجمة د. محمد إبراهيم الشوش، مكتبة منيمنة، بيروت: ١٩٦١.

٨- الشعر والتأمل: روستر يفور هاملتون، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، وزارة الثقافة، مصر.

٩ - عيون «الأخبار: ابن قتيبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٧٣م

١٠- قضايا وشهادات (الحداثة: ٢) دار عيبال، قبرص : ١٩٩١م

١١ - لباب الألباب: أسامة بن منقذ، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

١٢- ما هو الشعر؟ نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت

١٣- المرايا المحدبة من البنبوية إلى التفكيك د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، العدد (٢٢٢) الكويت: ١٩٩٨م

١٤- الموشح المرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر. ١٩٦٥

١٥ نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر. ديفيد بُشبندر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٦٦م

١٦- هذا الشعر الحديث: د. عمر فروخ، دار لبنان، بيروت: ١٩٧٨م

ثانيا: الصحف والمجلات

- جريدة البيان: الإمارات العربية المتحدة
- جريدة الخليج: الإمارات العربية المتحدة
- مجلة أدب: بيروت
- مجلة الفكر العربي المعاصر: بيروت
- مجلة المستقبل
- مجلة المنتدى: الإمارات العربية المتحدة
- مجلة الناقد: تصدر في لندن

ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية:

مترجمات محمد إقبال إلى العربية نموذجا

د. عيسى علي العاكوب(*)

تقديم:

لا شكّ في أنّ الترجمة إحدى السّبل الرئيسة لإثراء الآداب القومية بما تحتاج إليه من مبدَعات الفكر والأدب لدى الأمم الأخرى. وليس في طوق أمة – أيّاً كان حظّها من الإرث الثقافي – أن تستغني عن نتاجات الأمم الأخرى في ميدان العقل؛ فما الحضارة في وجهٍ من الوجوه سوى التمثُّل القوي لِمُعطَيات الإبداع العقليّ والمادّي عند الجمّ الغفير من الأمم ذوات الحظّ من الرقيّ الفكريّ والماديّ؛ أو هي كما يقول أحدهم: «خلاصةٌ لتجارب الإنسانية، وهي المحصّلة العليا للمكتسبات والإنجازات الإنسانية في كافة الميادين»(١).

وقد أدرك العرب المسلمون منذ وقت مبكر فضل الترجمة فاستطاعوا «عبر العصور الاتصال بالحضارات المختلفة ونقل ما لديها من تراث وعلوم وأداب وفنون، كالتراث الإغريقي والفارسي والهندي، وترجمة المفيد منها إلى اللغة العربية، ثم إعادة صياغتها بقالب عربي»(٢).

وفي مطلع نهضة العرب الحديثة، بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر، أخذوا يتطلّعون جدّياً إلى الإفادة من أداب الأمم الأخرى، وكان حاديهم إلى ذلك إدراكهم «أنّ أدبنا الحديث يجب أن يقوم – لا على أساس أدبنا القوميّ في ماضيه فحسب – بل يقوم كذلك على أنه لبنةٌ في ذلك البناء العالي الشامخ، وبذلك يكون اكتشافُ الآداب الكبرى والارتواء من مناهلها في القديم والحديث من أسباب تقدّم أدبنا، ومن بواعث تعديل نظرتنا إلى أدبنا القوميّ»(٣).

(*) مدرس في قسم اللغة العربية – بجامعة الإمارات العربية المتحدة

(١) د. معن زيادة ـ مادة «حضارة» في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلّد الأول (المصطلحات والمفاهيم).

(٢) انظر مقال الدكتورة نجاة عبد العزيز المطوّع بعنوان «آفاق الترجمة والتعريب» في مجلة «عالم الفكر» التي تصدر في الكويت، المجلّد التاسع عشر ـ العدد الرابع (يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٨٩م) ص ٦.

(٣) د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص ١١٠.

ومن هذه الوجهة نظر أدباء العرب ونقّادهم إلى الآداب الأخرى بوصفها معيناً ثراً لا غنى عن الاستقاء منه إذا أردنا لأدبنا العربيّ النضارة والإشراق.

ويلفت انتباه المتأمّل أنّ حركة الترجمة في ميدان الأدب يمّمت شطرَ الغرب الأوروبيّ بخاصة، دون أن تعير اهتماماً لآداب أمم الشرق بعامة وأمم الإسلام بخاصة.

تقول د. نجاة عبد العزيز المطوّع: «وقد سادت حركةُ ترجمةٍ هائلة في المشرق العربيّ منذ القرن الماضي بين المثقفين العرب تناولت نقل الروايات والمسرحيات والقصائد الأوروبية من الفرنسية والإنكليزية إلى اللغة العربية»[1].ولا شكّ في أنّ ثمة ضرباً من الخلل في طبيعة المستورَد الثقافي الذي غذّينا به أدبنا العربيّ في القرن الأخير، وصنعنا بوساطته عقولَ أبنائنا وخيالهم. فإنّ أُحاديّةَ الجانب في هذا المستورد، وطبيعته الخاصة من وجهة أنه يمثّل تصوّراتٍ غير تصوراتنا ويصدر عن فلسفات لا نأتلف معها في كثير من الأحيان، وربّما أسهمتا في تشكيل عقولنا تشكيلاً لا يعزّ على المتتبّع لحْظُ آثاره ومظاهره السّلبية.[2].

وتقتضي ثقافتنا العربية الإسلامية - فيما نرى - تنويعَ المناهل حتى لا يغلب خيطٌ على خيط في نسيجنا الثقافيّ، ولكي يكون مجالُ الاختيار أوسع، والمعروضُ من الفكر أكثر، فقد قال نبيّنا الكريم محمد عليه الصلاة والسلام «الحكمةُ ضالّة المؤمن أنّى وجدها التقطها*». ويجد الدارسُ نفسَه مدفوعاً بقوة إلى قبول رأي مَنْ يقول «إننا اليوم بحاجةٍ إلى أن نتجاوز العموميّات والتعبير عن الرغبات، وأن نولي اهتماماً حقيقيا لآدابٍ كانت، وما زالت، قريبةٌ من أدبنا العربيّ، أثّرت فيه وتأثّرت به»[3].

ويسعى هذا المقالُ إلى أن يبيّن ضرورات الترجمة من آداب الأمم الإسلامية غير العربية إلى لغتنا العربية، ممثّلاً لذلك بقيمة ما تُرجم من أعمال شاعر الإسلام وفيلسوف الشرق محمد إقبال. وليس من قصدِ هذا المقال أن ينفي ضروراتِ الترجمة من لغات غير المسلمين وآدابهم.

---

(١) مجلة عالم الفكر (مصدر سابق) ص ٦.

(٢) أظهر ما تشكو منه أمتنا اليوم هذه البلبلةُ الفكرية التي انقسم الناس بمقتضاها أحزاباً ونحلاً لا يأتي عليها الحصرُ ويدّعي كلٌّ منها أنه السالك وحده لجادّة الصواب. وتبدو آثار هذا التورع أكثر إيلاماً لدى أمة تحيى الآن في آخر الركب ونحسب أنّ المستورَد الثقافي الغربي مسؤولٌ نسبيا عن شيء من هذا الذي نعاني منه.

(*) انظر. سنن الترمذي، رقم ٢٨٢٧.

(٣) انظر د. بثينة شعبان في مجلة الآداب الأجنبية التي يُصدرها اتحاد الكتّاب العرب في سوريا ـ عدد خاص بالأدب الفارسي، العدد ٧٧ـ٧٨، ١٩٩٤م، ص٥.

ويتّبع البحث هذه الخِطّة:

- ارتباط العرب بالأمم الإسلامية الأخرى.

- حاجتنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلامية.

- محمد إقبال وقيمة المترجَم من أعماله.

- ١ -

- ارتباطنا بالأمم الإسلامية الأخرى:

لا يعني تساؤلُ الإنسان من أمةٍ من الأمم عن هويّته القومية والحضارية إساءةً إلى الأمم الأخرى أو انتقاصاً من قدرها. وقد تعلّمنا من الأوروبيين خاصّية الكلام على «القارة Continent» - أوروبا - ومن الأمريكيين خاصية الكلام على العالم الجديد «أمريكا». ولا يضير أحداً أن نضع في الحسبان أننا عربٌ مسلمون، ويربطنا بالمسلمين في كلّ مكان رباطٌ مقدّس، خسرنا كثيراً بإهمالنا إياه. وإنّ تخلّي الإنسان عن إخوته الضعاف اعتداداً بجيرانه الأقوياء ضربٌ من الحماقة.

قد يسر هذا الذي نقول، وقد يسوء، لكنّه حقيقة لا مراء فيها. يقول عالم الاجتماع التركي جلال نوري بك: «الإسلام أكبرُ قوة في العالم وأعظمُ رابطة، ولكن هذه القوة نائمة الآن، لم تمت، ولم ينقص عددُها، بل عظُمَ شأنها. ليس في العالم قوةٌ متّحدة لا تزول عن قواعدها الوجدانية ولا تنفصل، ولن تنفصل، مثلُ الإسلام»(١).

وكان أجدادنا في عصور الترجمة الأولى يعرفون جيداً ما ينبغي أن يأخذوا عن الأمم الأخرى، وما ينبغي أن يدَعوا؛ إذ كانوا في وضعٍ حضاريّ وعلمي يأذن لهم بهذا التمييز، ومن ثم أَمِنوا معرّة المستورد المعرفي الضار: ذلك أنه «ما كان لِعربيّ - أو بالحريّ لمسلم - أن يتبدّل من عقائد اليونان وآدابهم بشيء يحلّ محلّ عقيدةٍ أو فكرةٍ تقوم على أصلٍ من أصول الإسلام. لهذا نفت أصول الإسلام عن الثقافة العربية كلّ ما كان في ثقافة اليونان منابذاً لها أو معانداً لطبيعتها»(٢).

---

(١) اتحاد المسلمين، نقله إلى العربية حمزة طاهر وعبد الوهاب عزام، ص ٢٥٠.

(٢) انظر مقال إسماعيل مظهر بعنوان «تأثّر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية» في كتاب نواحٍ مجيدة من الثقافة الإسلامية، ص ٣٢.

ولا شك في أنَّ إنعاش إنتاجنا الأدبي والفكريّ يستلزم أن نعرف شيئاً من نتاجات الإبداع الفني عند المسلمين من غير العرب، هذه النتاجات التي نشترك مع أصحابها في تصوراتهم وعقائدهم ومواقفهم، فإنّه بينما «الأوروبيون يجِدّون في قياس الجبال والتلال التي في القمر نجهلُ نحن العالم الإسلاميّ الذي نحن فيه، ونغفل عن محيط عظيم أخلاقيّ واجتماعيّ وسياسيّ نعيش فيه. أليس ذلك بحق ذنباً لا يُغتفر وفتوراً لا يحسُن»[1].

والحقَ أنَ العرب قطبُ رحى العالم الإسلامي، والعربية لسانُ المسلمين الرسميّ بالإضافة إلى لسانهم القومي،وهذا عنصرُ قوة ينبغي أن يفيد منه العرب كثيراً، والأمر كما يقول أحدهم: «إنّ كون اللغة العربية لسانَ الأمم الإسلامية الرسمي نفع الأمة العربية أيضاً، فقد سرت الجنسيةُ العربيةُ في الأجناس التركية والعجمية والهندية، حتى كل مسلم فيه بعض العربية. وقد غرقت الأقوامُ الإسلامية في الجنسية العربية واللغة العربية كما انغمست أجناسُ الفرنسيين والطّليان ولغاتُهم في الجنس الروماني واللّغة الرومانية»[2].

- ٢ -

- حاجتنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلامية:

ليس من قبيل جموح العاطفة وتهويمات الخيال أن نستشعر حاجةً ملحّة إلى ترجمة اداب الأمم الإسلامية غير العربية إلى العربية. إذ لكلّ أمة مدنيتُها الخاصة بها و«لا يعرف التاريخُ أمةً تركت مدنيّتَها واتبعت مدنية أخرى ثم علت وارتفعت»[3].

ولا شكّ في أنّ ثمّة بوناً شاسعا بين روح أوروبا التي نُكثر من النقل من آدابها وروح الإسلام والشرق جملةً، ذاك أنّ «تاريخ أوروبا الذي سار ألف عامٍ بين الدّماء والمطامع الخسيسة والظلم ونظام المقاطعات، وسلْبِ الكنائس وغَصْبِها ومصادرتها، هذا التاريخُ لن ينّزه أوروبا إلى اليوم من التلصّص العام ومن الشر. على حين أن المسلمين وأهل الهند واليابان والصين أمضوا هذا الطور العسكريّ، ورسخت أقدامُهم في طور الإصلاح والرقيّ»[4].

(١) اتحاد المسلمين (مصدر سابق) ص ١٣-١٤.
(٢) السابق، ص ٦١
(٣) نفسه، ص ٣٤.
(٤) نفسه، ص ٢٧٢

وثمة شيء آخر غير هذا، وهو أنّ إبداعات غير قليل من المسلمين الأعاجم قد وجدت طريقها إلى لغات أوروبا وآدابها منذ زمن بعيد، إذ عرف القوم عبقريّات الخيّام وحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار ويونس أمره ومحمد إقبال وسواهم منذ زمن بعيد، حتى قال جيته مخاطباً حافظاً الشيرازيّ:

أي حافظ ، إنّ أغانيك لتبعثُ السّلوى

إبّانَ المسير في الشّعابِ الصاعدة والهابطة

حين يغنّي حادي القوم ساحرَ الغناء

وهو على ظهر دابته،

فيوقظ بغنائه النجوم في أعلى السماء[١].

وغيرُ خافٍ أنّ الآداب تصوغ ضمائرَ الناس ووجداناتهم وأخيلتهم، وتؤثّر في أحكامهم وتصوراتهم، ومن ثم نغدو في حاجة إلى آداب إسلامية مشتركة تربط بعضنا ببعض. ويجب أن تُنشر في جميع الأقطار الإسلامية أفكارٌ واحدة تكون موضع البحث والمناظرة في كل مدائنها»[٢].

والحق أنّ بعض ديار العروبة قد بدأت الرحلة منذ وقت مبكر، ففي جمهورية مصر العربية يظفر المرءُ بطائفةٍ من أساطين الترجمة، بدأت عملها منذ منتصف القرن الحالي، ونقلت إلى لغة القرآن الكريم غيرَ قليل من الآثار من الفارسية والأوردية والتركية إلخ. وتنبّه السوريون إلى هذا الأمر منذ الخمسينيات فأصدرت وزارة الثقافة السورية روائعَ لعددٍ من شعراء المسلمين الأعاجم[٣].

ويصدر عن اتحاد الكتاب العرب في سوريا مجلة فصلية اسمُها «الآداب الأجنبية» خصّصت مجموعةً من أعدادها للمترجَم من آداب المسلمين وآداب الشرق عامة[٤].

(١) جيته. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤.

(٢) اتحاد المسلمين (سابق) ص ٣٦٦.

(٣) من هذا القبيل ديوان «كلستان» للشاعر سعدي الشّيرازيّ وقد صدر بعنوان «روضة الورد»، و«روائع من الشعر الفارسي» لجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وقد تولّى المرحوم الشاعر السوري محمد الفراتي ترجمة هذين العملين إلى العربية شعراً، ونال عملُه إعجاب المهتمين بالآداب العالمية.

(٤) أصدرت المجلّة حتى الآن أعداداً خاصة بآداب الهند، والصين، واندونيسيا وإيران.

وخصّصت رابطة الأدب الإسلامي جائزةً معقولة لمن يترجم إلى العربية أثراً قصصيًا أو مسرحيًا أو شعريًا لكاتب من المسلمين غير العرب. وجعلت مجلةُ «الأدب الإسلامي» التي تصدر عن هذه الرابطة من بين أهدافها نشرَ آداب المسلمين غير العرب مترجمةً إلى العربية[1].

ومما يُؤسف له حقا أنّ مادّةَ درسنا فيما يعرف بالأدب المقارن Comparative Literature تنصرف - في معظم أقسام اللغة العربية في البلدان العربية - إلى صلات أدبنا العربي الحديث بالآداب الأوروبية، من دون أن نعير اهتماماً يُذكر لصلات أدبنا بآداب الأمم الإسلامية غير العربية، رغم أنّ ميدان الدراسة هنا خصب للغاية. ويقتضي إيضاح ما نحن بصدده أن نمثّل بقيمة المترجَم من آثار شاعر إسلاميّ واحد، أدرك نفرٌ من أدباء العربية وشعرائها ضرورةَ ترجمة آثاره، فنهضوا لأداء المهمة مستيقنين أنّ ركبَ الأمة المتلكىء في حاجةٍ إلى حُداء إقبال.

- ٣ -

- محمد إقبال وقيمة المترجم من أعماله:

كان محمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨م) واحداً من أعظم العبقريات الشعرية في العالم الإسلامي في القرن العشرين، وواحداً «من أعظم المصلحين الذين أنجبتهم دنيا الإسلام. فقد أيقظ فكرُه وفلسفتُه المسلمين من سُباتهم العميق، ووضع بين يدي إنسان العصر رؤيةً جديدةً للحياة»[2].

وقد أتحف إقبال مائدةَ الأدب الإسلاميّ بأزوادٍ طيبة تظلّ تنعم بها زمناً طويلا. وليس إقبال شاعراً عاديا أطاعته الكلماتُ فأنشأ منها صروحَ شعره، بل هو عبقرية نادرة المثال في الشعر والفلسفة والاجتماع والأخلاق والتصوف والتفسير.

ولعل ما يفوق هذه الملَكات جميعاً في رأينا أننا نجد في إقبال مثال المفكّر المسلم الصحيح الاعتقاد الحسَن التبصّر في أحوال المسلمين، الدقيقَ الاستخلاص لكلّ ما يمكن

(١) أعلنت الرّابطة في عدد من أعداد المجلّة عن تقديم جوائز تشجيعية لمن يقدم ترجمة عربية جيدة لعمل أدبي من أعمال الأدباء المسلمين من غير العرب.

(٢) غلام حيدر آسي من مقال بعنوان «ديوي وإقبال في الفرد والمجتمع الأخلاقيين. دراسة مقارنة لفكرهما» Hamdard Islamicus, Vol VIII, Number 4, Winter 1985, p 51

أن يُصلح حالَهم ويعيد إليهم سيرتَهم الأولى. فهو، قبل كلّ شيء، مفكّرٌ وشاعرٌ مسلم، يحمل بين جنبيه رسالةً تُلخّص في هذا البيت من شعره:

كَرتومي خواهي مسلمان زيستن   نيست ممكن جز بقرآن زيستن

وترجمتُه:

مسلِماً، إن ترد حيـــاةً فهيّــا   ما بغيرِ القرآنِ تُوتَى الحياةُ[1]

وقد أدرك كثيرون منزلة إقبال، ليس في الأدب الإسلامي فحسب، بل في الأدب الإنساني جملة. وفي هذا يقول شاعر الهند الكبير طاغور. «لا ريب عندي أن ما ناله شعرُ إقبال من قبول وصيت يرجع إلى ما فيه من نور الأدب الخالد وعظمته. ويؤسفني أنّ بعض النقّاد وضع أدبي وأدب إقبال في ميدان المنافسة، وجهدوا أن يشيعوا أغلاطَهم في هذا الشأن. وهذا عملٌ لا يليق بالأدب الفسيح الذي يخاطب النوعَ الإنسانيّ كلَه؛ لأنّ في ساحة الأدب العالمي يقوم الشعراءُ وأولو الفنّ في صف واحد من الأخوة الإنسانية»[2].

وقد يكون من المفيد هنا أن نستعرض بعضاً من آثار إقبال المنقولة إلى العربية مشيرين إلى مادة كلّ منها، وحاجةِ الأدب والفكر العربيّ إلى أمثال أفكار إقبال.

- قيمة المترجم من أعمال إقبال:

١- أسرار الذات ورموز نفي الذات (أسرار خودى ورموز بي خودى):

وهاتان منظومتان لإقبال من نوع «المثنوي» الذي يلتزم فيه الشاعر قافيةً مزدوجة في صدر البيت وعجزه، حتى إذا إنتقل إلى البيت الثاني التزم قافية مزدوجة أخرى. وكان قد نظمها بالفارسية على بحر الرّمل.

نشـر إقـبـال أولى المنظومتين «أسرار الذات» سـنـة ١٩١٥م. وبيّن فيـهـا فلسفته في «الذاتية» ومثّل لها بصور شعرية غاية في الروعة. وقد جلّى في هذه المنظومة جملة مذهبه الفلسفي.وتُكمل المنظومة الثانية «رموز نفي الذات» المنظومة الأولى، وقد نشرها سنة ١٩١٨م.

(١) محمد إقبال. ضرب الكليم، ترجمة عزام، ص (غ).

(٢) د. عبد الوهاب عزام: محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، ص ٦٧ - ٦٨.

ويذكر إقبال أنّ ما دفعه إلى نظم «أسرار الذات» تأمّله حالَ المسلمين وإدراكه أنّ مبعث ضعفهم هو إغفالهم عنصراً مهماً من عناصر الشريعة هو عنصر «القوّة»، ويستشهد إقبال في هذا الصدد بمعنى للشاعر الكبير أكبر إلّه أبادي يقول فيه: «الدّينُ بغيرِ القوة فلسفةٌ محضة»[1].

ويمكن تلخيص أفكار إقبال في هذه المنظومة على هذا النحو:

١- الحياة كلّها فردية، وليس ثمة حياة كلّية، ولا تتجلّى الحياة إلاّ في شخص، أو فرد أو شيء. وعندما تتجلّى الحياة في الإنسان تسمّى «ذاتاً».

٢- الهدف الدينيّ والأخلاقي للإنسان إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تفرّده أو وحدته يدنو من هذا الهدف، فقد قال المصطفى عليه الصلاة والسلام: «تخلّقوا بأخلاق اللّه».

٣- يترقّى الإنسان باتجاه مرتبة الإنسان الكامل، وهو الأقرب إلى اللّه، ويعني القربُ هنا أنّ يمثّل صفات اللّه سبحانه في نفسه، لا أن يُفنيَ وجوده في وجود اللّه.

٤- الحياة في جوهرها ارتقاءٌ دائم يعتمد على تذليل الصعاب التي نواجهها. وهي تخلق دائماً مطالب جديدة يعشقها الإنسان فيبقى في حالٍ من التوتّر. وقد أوتي الإنسان أدوات توسيع حياته وترقّيها، وهي الحواسُّ الخمس والقوة المدركة التي يستخدمها في تذليل العقبات التي تعترض سبيله في الترقي.

٥- أقوى العقبات التي تعترض سبيل ترقّي حياة الإنسان هي المادة أو الطبيعة، وهذه تُعين الذات على الرقيّ؛ لأنّ قوى الذات الكامنة تظهر إلى الوجود والفعل بمصادمة هذه العقبات.

٦- حين تزيل الذاتُ كلَّ العقبات التي تعترض سبيلها تبلغ منزلة الاختيار، وما الحياةُ إلاّ جهاد لتحصيل الاختيار. ومقصدُ الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها.

٧- ليست شخصية الإنسان أو «ذاته» سوى حالٍ من التوتر، ودوام الشخصية أو «الذات» موقوفٌ على هذه الحال، ففي حال التوتر سيرٌ للإنسان نحو الكمال، وكلُّ ما يمكّن الإنسانَ من إدامة حال التوتر يقرّبه من الخلود.

٨- ما يقويّ الذات من دينٍ وخلُقٍ وفنّ خيرٌ، وما يضعفها من هذه الأمور شرٌّ محض.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٠.

٩- خلود الذات أمل كبير للإنسان، وبلوغ هذا الأمل موقوفٌ على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل تساعدنا على إدامة حال التوتر.

١٠- تستحكم الذاتُ أو تقوى بالعِشْق، ومن معاني العشق هنا إرادة الجَذْب والتسخير، وأعلى درجاته أن يولِّد مطالبَه ويجِدّ في نَيلها. وتضعف الذاتُ بالسؤال. وفي حياة الرسول الكريم - عليه الصلاة والسلام - خيرُ مثلٍ للسعي الدائم.

١١- لكي تبلغ الذاتُ مرتبةَ الكمال لا بدّ من أن تمرّ بثلاث مراحل:

١- إطاعة القانون الإلهي ٢- ضبط النفس ٣- النيابة الإلهية[1].

وقد مثَّل إقبالُ في «أسرار الذات» لكلِّ هذه الفِكَر، وأبدأ القولَ فيها وأعاد؛ ابتغاء إيضاحها وجعلها في متناول الأفهام البسيطة. وترى الدكتورة آن ماري شيميل أنّ كتاب «أسرار خودى» كُتِب بصورةٍ أساسية كاحتجاج للإسلام العربيّ ضد الفلسفة الأفلاطونية والفارسية للإسلام في العصور الوسطى والإسلام المعاصر، كُتِب كتحدٍّ ضدّ الأحدية التي تتخلّل الشعرَ الفارسي»[2].

ويذكر إقبال في «أسرار الذات» تلمذتَه على جلال الدين الرومي واستقاءه من معينه، ويلحّ على فكرة أنّ كل ما أتى به ليس إلاّ أثراً من آثار هذا الشيخ الكبير:

صيّر الروميُّ طيني جوهرا ... من غُباري شادَ كوناً آخرا

ذرّةٌ تصعدُ في صحرائِها ... لتنالَ الشمس في عليائها

إنّني في لجّةٍ موجٌ جرى ... لأصيبَ الدرَّ منه نيّرا

قد عرتْني نشوةٌ من كاسه ... وحياةٌ نلتُ من أنفاسه[3]

ولأنّ محور ديوان «أسرار الذات» الدعوةُ إلى بناء الإنسان القويّ الفاعل وفقَ مراد الله سبحانه، يُظهر إقبال في مطلعه اعتداداً قوياً بالنفس، أو ذاتاً فعّالة ستدرك الأجيالُ القادمة قيمتها وتطرب إلى لحنها.

أنا لحنٌ دونَ ضربٍ صعِدا ... أنا صوتٌ شاعري يأتي غدا

دون صوتي كلُّ سرٍّ قدْ خفِي ... ما بهذي السّوقِ يُشرى يُوسُفي

---

(١) انظر مقدمة «الأسرار والرموز» ص ١٦ - ١٩.

(٢) أفكار إقبال، ص ١٥ من محاضرة لجاويد إقبال ابن العلامة إقبال بعنوان «إقبال والتصوف»، ص ١٥.

(٣) الأسرار والرموز، الترجمة العربية لعزام، ص ٩.

أنا في يأسٍ من الصَّحْبِ القديم — مُشْتَغِلٌ طُوري ليغشاهُ كَليمْ

بحرُ صحبي قطرةٌ لا تزخرُ — قطرتي كاليمِّ فيه صرصرُ

من وجودٍ غيرِ هذا لي غِناءْ — ولركبٍ غيرِ هذا لي حُداء

كم تجلّى شاعرٌ بعدَ الحِمام — يوقظ الأعينَ حيناً وينامْ

وجهُهُ من ظُلْمةِ الموتِ سَفَرْ — ونما من قبره مثلَ الزَّهر[١]

وابتغاء إكمال البناء النظريّ لفلسفته نظم إقبال منظومته الثانية رموز نفي الذات «رموز بى خودى». وإذا كان الفيلسوف الشاعر قد قصد من «أسرار الذات» الاعتراف بالفرد وتأكيد قواه الكامنة وبما يمكن أن تفعل هذه القوى في العالم حينما تُثار، فقد ابتغى في «رموز نفي الذات» أن يؤلّف بين الفرد القويّ، أو الذات الكاملة، وبين الجماعة التي تحيا فيها، يقول غلام حيدر آسي. وكلٌّ من العملَين يُكمل الآخر. ويعالج أولُهما مشكلة الشخصية الفردية فيما يتصل بكمالها وتطورها الداخليين.

ويوضح الثاني صلةَ الفرد بالإدارة والهدف الجمعيين، أو بالمجتمع على وجه التحديد[٢].

ويجد القارىء في منظومة «رموز نفي الذات» الموضوعات الآتية:

مقدمة في ارتباط الفرد بالأمة؛ أركان الأمة الإسلامية: التوحيد، الرسالة؛ حياة الأمة تقتضي مركزاً محسوساً، وهو عند الأمة الإسلامية «الحرم»؛ الاجتماع الحقيقي يستلزم مقصداً تتوجّه إليه الجماعة، ومقصد الأمة الإسلامية حفظُ التوحيد ونشره؛ توسُّع حياة الأمة بتسخير قوى الكون، وكمال الأمة أن تحسّ ذاتها كما يحسها الفرد؛ بقاء النوع بالأمومة وحفظ الأمومة واحترامها من أسس الإسلام؛ السيدة فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها أسوةٌ حسنة للمرأة المسلمة؛ خطاب إلى المسلمات، خلاصة مطالب المنظومة في تفسير سورة الإخلاص: مناجاة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

وعن صلة الفرد بالجماعة يقول إقبال:

وإذا الواحدُ في الجَمْعِ فَما — كان كالقطرةِ صارتْ خِضْرِما

جُمِعَ الماضي له في لُبِّه — والتقى الغابرُ والآتي به

(١) المصدر السابق، ص ٦-٧.

(٢) انظر Hamdard Islamicus, p. 58.

صِلةَ الأمسِ تراهُ والغدِ وقتةُ لا ينتهي كالأبدِ
هو بالأمّةِ قلبٌ طامحٌ وهو بالأمة سعْيٌ رابح
روحهُ من قومه والبَدَنُ سِرُّهُ من قومه والعَلَنُ
تُحْكِمُ الوحدةَ فيه الكَثْرةُ وهيَ، بالوحدة فيه، وحدةٌ
أفردِ اللّفظَ من البيتِ ترى جوهرَ المعنى لديه انكسرا
تسقط الأوراقُ من غصنٍ ينيع فترى محرومةً فصلَ الربيع[1]

وقد تصدّى لترجمة هاتين المنظومتين إلى العربية المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام، فأسدى بذلك خدمةً كبيرة للثقافة العربية الإسلامية. وقد ترجمهما شعراً على بحر الرمل وعلى طريقة المزدوج «المثنوي» ونشرتهما دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٥م، تحت عنوان: «ديوان الأسرار والرموز – أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات». ويقول د. عزام في مقدمة الترجمة: «وبعدُ، فإلى قرّاء العربية أقدّم الديوانين الثالث والرابع من دواوين إقبال التي تجشّمتُ في نقلها إلى العربية؛ حرصاً على ما فيها من دعوة إلى الحياة والأمل والعمل، والسموّ بالإنسان إلى أغلى ما قدِّر للإنسان من ارتقاء، ورغبة في إمداد أدبنا بهذا الضَّرْب من الأدب الإسلامي الرفيع»[2].

والحقّ أنّ أدب العرب وفكرهم في حاجة ماسة إلى أمثال هذين الديوانين، وآيةُ ذلك أنّ الأوساط الأدبية والفلسفية العربية تلقّت ترجمة هذين الأثرين بكثير من التبجيل والابتهاج.

٢– رسالة المشرق (پَيام مَشْرِق):

نظم إقبال هذا الديوان باللغة الفارسية، ونُشر أول مرة سنة ١٩٢٣م. وكتب فوق عنوانه: «ولِلّهِ المشرقُ والمغربُ – جواب ديوان الشاعر الألماني كَوته». وينطوي الديوان على موضوعات مختلفة، ويجد المرء فيه هذه العناوين: شقائق الطور – الأفكار – الخمر الباقية – نقش الفرنج – الدقائق.

وقد ترجم الدكتور عبد الوهاب عزام هذا الديوان إلى العربية، ونُشر في كراتشي سنة ١٩٥١م. كما تَرجمت أجزاء منه ترجمةً شعرية أميرة نور الدين داود ضمن مقتطفات من ديوانين آخرين لإقبال، هما «زَبُورِ عَجَم» و «بَالِ جبريل»، وصدرت الترجمة عن مطبعة

(١) الأسرار والرموز (سابق) ص ٨١–٨٢.
(٢) السابق، مقدمة المترجم، ص ٩.

المعارف في بغداد سنة ١٩٥١م، تحت عنوان: «دُرَر من شعر إقبال - شاعر الإسلام وفيلسوفه». وطريقتها أن تثبت الترجمة في صفحةٍ والأصل الفارسي في الصفحة المقابلة لها وقد افتتحت ترجمتها ببيتَيْن يشيران إلى أهمية رسالة إقبال بالنسبة إلى المسلمين جميعاً

إقبال، يا نغمةً في النّاس سجّلَها لحنُ الخُلودِ على أوتارهِ طَرِبا
فهزّت الهندَ وانسابت معطّرةً أرجاءَ إيرانَ ثمّ التُّركَ والعَربا[1]

وتقول أميرة نور الدين في تقديمها للترجمة «وقد كنتُ من هؤلاء الذين سحرهم شعرُ إقبال، فجال في خاطري أن أنقل شيئاً منه إلى اللغة العربية ليطّلع عليه قرّاؤها.. وقد أحرزت هذه التراجمُ الشعرية نجاحاً وظفرت بالتشجيع والتقدير من قبل كلّ من استمع إليها، فكان ذلك دافعاً قوياً لي على السّير في الترجمة»[2].

ومن «شقائق الطّور» ترجمة أميرة نور الدين نجتزئ هاتين الرباعيتين

لمَ يا نجمةَ الصّباحِ خَبَوْتِ ربّما قد ضَجِرْتِ مِنّا فغِبْتِ
أنا في غفلتي فقدتُ طريقي ولقد جئتِ يقظةً ثم أُبْتِ

إنْ رُمْتَ أخذَ دروسي في الحياة فذا قولي إليكَ صريحاً جُدْ معتمد
تموتُ إن كُنْتَ جسماً لا حياةَ بهِ ولا تموتُ بروحٍ غير ذي جسدِ[3]

ويقول إقبال في «الأفكار»:

قد بسطَ المربَعُ أستارَهُ في السَّهْلِ والحَزْنِ وفوقَ الجبالْ
فقمْ لكي نلثمَ أزهارَهُ ففي الرّبيعِ الغَضِّ سِحْرٌ حلالْ

قد غرّدَ البلبلُ لحنَ الهوى وردّدَ النَّوْحَ الشجيَّ الحَمامْ
فأصبحَ الوردُ لفرْطِ الجوى نشوانَ من ذا المُنْشِدِ المستهامْ
على ضفافِ النهرِ حيثُ التوى وانسابَ يجري في أتمّ انسجامْ
تعالَ يا صاحِ وحثّ الخُطا وائتِ بعَيْنٍ لا ترومُ المنامْ[4]

(١) درر من شعر إقبال، ص ٣.
(٢) السابق، ص ٨-٩.
(٣) نفسه، ص ١٢.
(٤) نفسه، ص ١٦.

٣- زبور العجم «زَبُورِ عَجم»:

نظمه إقبال بالفارسية، ونشره سنة ١٩٢٩م. ويعدّ من أجود شعره. يقول إقبال في المقدمة: «تحجبُ عيني شَعْرةً حيناً، وترى عيني العالمين حينا. إنّ وادي العشق سحيقٌ وطويل، ولكنّ طريقَ مائةِ سنةٍ تُطوى بآهةٍ حيناً. جِدّ ولا يَهِنْ أملُكَ وعزمُك، فربّ سعادةٍ تُواتي على قارعة الطريق حيناً»(١).

ويتألف الديوان من أربعة أقسام:

١- دعاء وستّ وستون قطعة أكثرها لا عنوان له.

٢- خمس وسبعون قطعة يفتقر معظمها إلى العناوين.

٣- حديقة السرّ الجديدة «كَلْشَنِ رازِ جديد»، ويجيب فيه إقبال عن أسئلة كان سُئلها الشيخُ محمود الشبستري، وأجاب عنها في كتابٍ له بعنوان حديقة السرّ كَلْشَنِ راز».

٤- كتاب العبودية.

ويقول د. حسين مجيب المصري عن هذا الديوان: «وليس من التزيّد وتجاوز الحدّ قولُنا إنه على لطافة حجمه يستغرق جمهرَة أفكار إقبال في عموم وشمول، ويكشف النقابَ عن وجه الحقائق التي أومأ إليها، ويُوضح على نحوٍ دقيق عميق قيماً ومُثُلاً كان حاثاً عليها موجِباً للأخذ بها، كما يجري عليه صفاته ويميزه بسماته مفكّراً يغوص على الجوهر منصرفاً عن المظهر، في دعوةٍ بلغت من الجرأة مداها، يتمسّك صاحبها فيها التمسّكَ الشديد العنيد بمذهبه الجديد، ضارباً صفحاً عن معروف القوم ومألوفهم في العصور الخوالي»(٢).

وتقدّم أنّ أميرة نور الدين ترجمت شيئاً من هذا الديوان إلى العربية شعراً ضمن مجموع سمته «دُرَر من شعر إقبال».

(١) محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٣-١٨٤.

(٢) محمد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة د. حسين مجيب المصري، مقدمة المترجم، ص٣.

ومن ترجمتها هاتان القطعتان من القسم الثالث:

ثَمِلٌ من مُقْلةِ السّاقي فؤادي | وحطامٌ جسدي دون شرابِ
واشتياقي كلَّ يومٍ في ازديادِ | للذي يظهر من غير حجابِ
لستُ أدري هل أرى أم لا أرى ما | يُجتلى بين قيودٍ واضطراب
وترُ القيثارِ منّي قد وهى بلْ | وتداعى من حنيني وعذابي

مِثْلَ خيْطِ الشمعةِ المحروقِ أمسى | أكلتْهُ النّارُ في شمْعٍ مذابِ
منزلي ليس بعيدًا عن حُطامي | بيدَ أني بائسٌ ضلّ صوابي
كنجومِ اللّيلِ أبقى في سُهادي | قلِقَ المضجعِ من غير طِلابِ
أرقبُ الشّمسَ من المشرق حتى | تظهرَ الشمسُ كقُرصٍ في خِضابِ[1]

وقام الدكتور حسين مجيب المصري بترجمة الجزء الثالث من ديوان «زبور العجم» إلى العربية شعراً، وقدم له، ودرسَه دراسةً مقارنة، وصدرت الترجمة والدراسة في كتاب بعنوان روضة الأسرار لمحمد إقبال» عن مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٧م. ونورد شيئاً مما جاء في هذا الكتاب:

«السؤال الخامس:

أجِبْني مَنْ أنا؟ – وضح «أنا» لي
وما في الذّاتِ من (شدّ الرحال)

الجواب:

بذاتٍ عُوذةٌ للكائناتِ | وأوّلُ نورِها أصْلُ الحياةِ
وتصحو من رُؤاها في كَراها | بِكَثْرٍ بعد واحدِها تَراها
وتمضي في اتّساعٍ ما رَبَوْنا | ولولا ذاك منها ما زَكَوْنا
يضمّ صميمُها في العمق بحرا | وقلبُ القَطْرِ موجٌ ما استقرا
تخالفُ من بشيمتِهِ تصبُرْ | وفي ملأٍ لنا تبدو بمظهر[2]

(١) درر من شعر إقبال (سابق) ص ٥٠.
(٢) روضة الأسرار (سابق) ص ٤٥.

٤- الكتاب الخالد (جاويد نامه):

نظم إقبال هذا الديوان بالفارسية، ونشره عام ١٩٣٢م. وجاء نظمه على طريقة «المثنوي» وعلى بحر الرَّمل، على غرار ديواني الأسرار والرموز.

وهذه المنظومة تصوّر قصة رحلةٍ في الأفلاك على غرار «الكوميديا الإلهية» لدانتي. ويستهلّها الشاعر بمناجاة وفصول أخرى، حتى يبدو له روح شيخه جلال الدين الرومي الذي يشرح له أسرار المعراج. ويكون الرومي دليله في هذه الرحلة، وبعد ذلك يأتي «زروان» وهو روحُ الزمان والمكان، فيحمل الشاعرَ ودليلَه إلى العالم العُلْويّ. وهناك يتجوّلان في الأفلاك الستّة. القمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزُحَل، ثم يتجاوزان الأفلاك. وتُختم المنظومة بأبياتٍ يخاطب فيها الشاعر ابنه جاويد وجيله. وفي هذه الرحلة يلقى الشاعرُ عدداً من الفلاسفة والمتصوفة والشعراء والملوك والسَّاسة قديماً وحديثاً[1].

وقد قام د. حسين مجيب المصري بترجمة هذا الديوان إلى العربية شعراً، وصدرت الترجمة بعنوان «في السماء» في القاهرة ١٩٧٣م.

٥- جناح جبريل (بَال جبريل):

هذا الدّيوان من دواوين إقبال التي نظمها بالأوردية، وطُبع أول مرة عام ١٩٣٥م. وقد تولّى شرحَهُ كثيرون كما يقول مترجماه إلى الفرنسية. ويتكون هذا الديوان من ثلاثة أقسام:

- الأول، ويتألّف من ستّ عشرة غزلية، الخمس الاوَل منها مفعمةٌ بعبير العِرْفان، ويخاطب فيها إقبال الخالق سبحانه. أمّا القصائد الاخَرى فتعالج قضايا من الحياة المعيشة.

- الثاني، ويتألف من ستين غزلية، يغلب عليها أيضاً طابعُ التصوف والفلسفة.

وهي من خير ما نظم الشاعر بالأوردية.

- الثالث، وينطوي على قصائد في موضوعات مختلفة.

ومن أبرز قصائد هذا الديوان قصيدة، «مسجد قرطبة» وقصيدة «لينين أمام اللّه»[2].

---

(١) انظر وصف الديوان في: محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) انظر: جناح جبريل، ترجمة عبد المعين ملّوحي، ص ١٢-١٣.

وقد قام الأستاذ عبد المعين ملّوحي، من سوريا، بترجمة هذا الديوان إلى العربية نثراً. اعتماداً على الترجمة الفرنسية التي قام بها ميرزا سعيد ظفر شاغتي وسوزان بوسّاك. وصدَّر الترجمة بمقدمة جيِّدة، وصدرت الترجمة عن دار طلاس في دمشق، عام ١٩٨٧م.

ومن قصيدة «مسجد قرطبة» بترجمة عبد المعين ملوحي نورد هذا المقطع المؤثّر الذي يخاطب فيه إقبال جامع قرطبة:

أنتَ كعبةٌ بناها سادةُ الفنّ، فيك تتجلى روعةُ الدِّين!

بفضلك أصبحت أرضُ الأندلس مقدّسة مِثْلَ الحَرَم

إذا كان تحت السماء نِدٌّ يضاهي جمالَك،

فهذا النِدُّ في قلب المؤمن لا في أيّ مكان!

آهِ. يا لَرجالِ الحقّ! يا لَفرسانِ العرب!

إنّهم حرّاسُ الحياةِ الراقية، حياة الحق واليقين!

هؤلاء الذين باح سلطانُهم بهذا المفهوم:

سلطانُ رجالِ القلْب في التجرّد لا في أبّهة الملوك!

عيونُهم هي التي ربّت الشرق والغرب!

عقولُهم هي التي رأت الطريق في ظلام أوروبا!

بفضل دمائهم ظلّ أهلُ الأندلس حتى اليوم

وقلوبُهم جذلى، وحفاوتهم حارةٌ بسيطة، وجباهُهم برّاقة

ما تزال نظراتُ الظّباء منثورةً في هذه البلاد حتى الآن،

ما تزال سهامُ العيون تنفذ إلى القلوب حتى الآن،

وما تزال عطورُ (اليمن) تفوح في أنسامها حتى الآن،

وما يزال لون (الحجاز) يحيا في أغانيها حتى الآن[١].

(١) المصدر السابق، ص ١٦٦-١٦٧.

ومن قصيدة بعنوان «دعاء طارق» يقول إقبال:

هـــؤلاء المقـــاتــلـــون عـــبـــادُك ذوو الأســـرار!

الـــذيـــن وهـــبتَ لـــهـــم ذوقَ السِّـــيـــادة الـــكـــامـــلـــة

بضربات مهاميزهم يشقّون البَرّ والبحر!

من خشيتهم يرتدّ البحرُ ويتضاءل حتَى كأنه حبّةُ خردل!

ما أعجب غبطة العشق الحقيقي!

إنها تجعل القلبَ متجرّداً عن هذا العالم وعن ذاك العالم

الشهادة مطلب المؤمن وهدفه،

إنّه لا يبحث عن غنائم الحرب، ولا عن غزو الأرض

شقائقُ النعمان في البستان تترقّب من زمان،

أن تكتسي بالدّمِ العربيّ[1].

٦- ضرب الكَلِيم (ضَرْبِ كليم):

نظمه إقبال بالأوردية، ونشره عام ١٩٣٧م، وهو آخر ما نُشر له في حياته. ويتضمن آراء ونظراتٍ في الناس والدّين والتربية والفنون والآداب والسياسة، وتطغى عليه الصبغة الفلسفية. والعنوان «ضرب الكليم» مستمد من فكرة عصا النبيّ موسى عليه الصلاة والسلام التي ضرب بها الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا. ويقول غلام أحمد برويز مقدّم الترجمة العربية التي قام بها الدكتور عزام: «وهذه طائفةٌ من النُّذر، اسمُها «ضرب الكليم» يكتبها إقبال بعد أن يحطّم كلَّ أصنام العصر المعاصر، ولكنه لا يكتفي بأن يُبطل سحر الفرعونية والهامانية والقارونية، بل يهدي هذه الأمة في نور القرآن إلى الأودية المباركة من سيناء وفاران، حيث تفيض البركةُ من ينابيع الأرض، وينزل الخيرُ من السماء»[2].

---

(١) نفسه ١٧٤

(٢) ضرب الكليم، ترجمة عزام (ت – ث)

وينطوي ضرب الكليم على هذه الفصول:

١- الإسلام والمسلمون.

٢- التعليم والتربية.

٣- المرأة.

٤- أداب الفنون الجميلة.

٥- سياسات المشرق والمغرب.

تولّى ترجمة هذا الديوان شعراً إلى العربية الدكتور عبد الوهاب عزام، فقدّم بذلك خدمة طيبة لأدب العرب وفكرهم. وعن عزّام واقتداره في هذه الترجمة يقول غلام أحمد برويز ومن جَدِّ رسالة إقبال أن ظفرت بالصديق المبجّل صاحب السعادة الدكتور عبد الوهاب عزام، وفي يده قلمٌ يشقّ الصخر ويُجري نهراً من اللّبن فأخرجها من ضيق الأوردية إلى بحر العربية، ونقلها من ركود الساحل إلى أمواج العباب،تنشر شراعَها وتمضي في سبيلها»[١].

وإليكم نماذج من ضرب الكليم ترجمة الدكتور عزام:

فِـطـرةُ الحرّ لا تُـطـيـقُ مـقـامـا   فَـانْـلَـفِ السَّيرَ دائـبـاً كـالـنسـيـم

ألـفُ عينٍ تشـقّ صـخـرَك فـاضـرِبْ   بعد غوص في «الذات» ضرب الكليم[٢]

ومن قطعة بعنوان: «إلى القارئين» يقول:

إذا لم تصبْ في الحيـاةِ الـنّـظـرْ   فـلـيس زجـاجُـك كُـفْءَ الحجـرْ

كـفـاحٌ شـديـدٌ، وضـربٌ سـديـد   فـلا تـرجُ في الحْربِ عـزْفَ الـوَتَـرْ

مـعينُ الحيـاةِ دمـاءُ الـقـلـوبِ   ولحن الـدّمـا لا الميـاهِ الـفِـطَـرْ[٣]

---

(١) السابق، المقدمة (ظ - ع). (٢) نفسه، ص ٢. (٣) نفسه، ص ٣.

ومن قطعة بعنوان «أهل مصر» يقول الشاعر الكبير:

مِـن أبـي الـهـول أتـتـنـي نـكـتـة ... وأبـو الـهـول طـوى السـرَّ القديمْ
بـدّلت سـيْـرَ شـعـوبٍ جـمـلـةً ... قـوّةٌ لم يـجـفُـهـا الـعـقـلُ الحكـيـمْ
طـبـعُـهـا في كـلّ عصـرٍ مـاثـلٌ ... يُـبـدِلُ الشَّـكْـلَ ويـبـقـى في الصَّـميمْ
فـهـي طَـوْراً في حسـامِ المصـطـفـى ... وهـي طوراً في عصـا موسى الكَلِيمْ[1]

ولا شكّ في أن «ضرب الكليم» ضمن دواوين إقبال التي يحتاج إليها القارىء العربي؛ فإنه ينطوي على قدر كبير من فلسفة الشاعر في الحياة الحرة الكريمة وفاقاً لإرادة المولى سبحانه؛ ومن هنا يقول غلام أحمد برويز مقدّم الترجمة: «ومن جَدّ الناطقين بالعربية من الأمة الإسلامية أن يعرفوا رسالة الحياة، هذه الرسالة التي كانت بعيدة عنهم بألفاظها على قربها منهم بمعناها. والله يقدّر لرسالة البعث هذه أن تقع في ديار العرب بَذْراً صالحاً يُنبتُ الشجرة الباسقة التي نبتت هناك من قبل، والتي قيل في سموّها وبُسُوقها: «أصلُها ثابتٌ وفرْعُها في السّماء»، وقيل في سعتها وامتدادها «لا شرقية ولا غربية»، وإنما ينبتُ هذا الشجر المبارك ويثمر في أرض القرآن»[2].

٧- هدية الحجاز (أرمغان حجاز):

نظم إقبال هذا الديوان باللّغتين الفارسية والأوردية، ولم ينشر إلا بعد وفاته، وطبيعيّ أن يتضمّن آراءه الأخيرة ونظراتِه التي تأكدت له صحتها. وفي القسم الفارسي من هذا الديوان يجد الدارس هذه العناوين:

١- إلى الحق تعالى.

٢- إلى الرسول عليه الصلاة والسلام.

٣- إلى الأمة الإسلامية.

٤- إلى العالم الإسلامي.

٥- إلى رفقاء الطريق.

---

(١) نفسه، ص ١٠٤.

(٢) نفسه، (ع - غ)

أما في الشطر الأورديّ فيجد المرء قصيدة على قدر كبير من الأهمية، هي «مجلس شورى إبليس». وفي هذه القصيدة يتداول إبليسُ ومستشاروه الرأي في شؤون كثيرة كالديمقراطية والشيوعية والإسلام(١).

وقد تولّى ترجمة هذا الديوان إلى العربية شعراً الدكتور حسين مجيب المصري، وصدرت الترجمة في القاهرة سنة ١٩٧٥م بعنوان: «هدية الحجاز».

٨- شكوى وجواب الشكوى:

وهما قصيدتان من أروع ما دبّج يراعُ إقبال، وقد نظمهما بالأوردية، وقصد منهما إلى أن «يستحثّ همَمَ المسلمين إلى طلب الرفعة والطموح إلى المجد واستخلاص تراث الماضي من بين براثن الدهر، والعودة بالركب الإسلامي إلى قافلة الحياة الدائبة في سيرها صوب الكمال»(٢).

ترجم القصيدتين إلى العربية شعراً محمد حسن الأعظمي والصاوي علي الشعلان، بعنوان «شكوى وجواب شكوى». وكانت طريقتهما أن يبسطا أولاً معاني القصيدة نثراً من بدئها إلى منتهاها، ثم يعمدا إلى الترجمة الشعرية. وجاءت «الشكوى» على البحر الكامل، أما «الجواب» فقد جاء على الوافر وتوزعت القصيدتان على مقاطع يتكوّن كلُّ مقطع من خمسة أبيات تنتظمها قافية واحدة، وتتغير القافية من مقطع إلى آخر.

ويلحظ المتأمل أسى إقبال الممض وحزنه الدفين من الحال التي آل إليها المسلمون، فبعد أن كانت ريحُهم توجّه سفينةَ الدنيا حيث تشاء، ساءت بهم الحال، وغدوا تمثيلاً لقول القائل:

فبينا نسوسُ الناسَ والأمرُ أمرُنا　　　إذا نحنُ فيهم سوقة نتنصّفُ

ومن ثم يقول إقبال في مطلع الشكوى:

قيثارتي مُلئتْ بأناتِ الجوى　　　لا بدّ للمكبوت من فيضانِ

صعدت إلى شفتي بلابلُ مهجتي　　　ليبينَ عنها منطقي ولساني

(١) محمد إقبال – سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٩٠ – ١٩١.

(٢) شكوى وجواب شكوى – ترجمة محمد حسن الأعظمي والصاوي الشعلان، ص ٧.

أنا ما تعدّيتُ القناعةَ والرّضا　　لكنّما هي قصةُ الأشجانِ
أشكو وفي فميَ الترابُ وإنما　　أشكو مصابَ الدّين للدّيانِ
يشكو لك اللّهمّ قلبٌ لم يعش　　إلاّ لِحَمْدِ عُلاك في الأكوانِ(١)

ومن «الشكوى» أيضاً هذا المقطع غنّته أم كلثوم على نحو أخّاذ:

من قام يهتف باسم ذاتك قبْلَنَا　　من كان يدعو الواحدَ القَهّارا؟
عبدوا تماثيلَ الصّخور وقدّسوا　　من دونك الأحجارَ والأشجارا
عبدوا الكواكبَ والنّجومَ جهالةً　　لم يبلغوا من هدْيها أنوارا
هل أعلنَ التوحيدَ داعٍ قَبْلَنا　　وهدى الشعوبَ إليك والأنظارا
كنّا نقدّمُ للسّيوفِ صدورَنا　　لم نخشَ يوماً غاشماً جبّارا(٢)

ويريد العلامة إقبال لشكواه أن تكون صرخةً مدوية توقظ النائمين من أمة الإسلام، وتنبّه الغافلين، وتعيد إلى القلوب جذوةَ الحبّ وحُرَق الأشواق التي جعلت من العربيّ قوةً تجوب الخافقين، فتدكّ صروح البغي، وتجلو عن النفوس أصداء الشرك ليحلّ محلّها ألقُ الإيمان، ونضارة الإسلام. وتنتهي الشكوى بهذا المقطع المؤثر:

إنّ الجواهرَ حيّرتْ مرآةَ هـ　　ـذا القلبِ، فهو على شفا البركانِ
أسمِعْهمو ياربُّ ما ألهمتَني　　وأعِدْ إليهم يقظةَ الإيمانِ
وأذِقْهمُ الخمْرَ القديمةَ إنها　　عينُ اليقينِ وكوثرُ الرّضوانِ
أنا أعجميّ الدنّ لكن خمرتي　　صنْعُ الحجازِ وكرْمِها الفينانِ
إن كان لي نغمُ الهنودِ ولحنُهم　　لكنّ هذا الصوتَ من عدنانِ(٣)

أما في «جواب شكوى» فيبين إقبال أنّ أنّاته وتوجعاته شقّت أستار السماء، واقتربت من «بساط العرش الرفيع» فتساءلت الأجرام عن هذا الذي اخترق صوته الحجب، ويشترك الملائكة في هذا التساؤل، ويظهر من بين الجميع ملاك واحد يفهم الشكوى

(١) المصدر السابق، ص ١٣.　(٢) نفسه، ص ١٤.　(٣) نفسه، ص ٢٠.

ويعرف النجوى، إنه «رضوان». وتمضي القصيدة في صورة حكاية متخيلة يعرض إقبال من خلالها نظراتِه وآراءه في أسباب انقطاع المدد الإلهيّ الذي كان يشدّ أزر المسلمين، ويبارك خطاهم، وينصر مسعاهم. ويركز الشاعر الفيلسوف هنا على بيان كلّ نواحي الخلل التي أحالت حال المسلمين اليوم إلى جحيم لا يطاق.

يقول إقبال في مطلع «جواب شكوى»:

كلامُ الرّوحِ للأرواحِ يسري ... وتدركه القلوبُ بلا عَناء
هتفت به فطار بلا جناحٍ ... وشَقّ أنينُه صدْرَ الفضاء
ومعدِنُه ترابيٌّ ولكنْ ... جرت في لفظه لغةُ السّماء
لقد فاضت دموعُ العِشق منّي ... حديثاً كان علويَّ النّداء
فحلّق في ربا الأفلاكِ حتّى ... أهاج العالمَ الأعلى بكائي[1]

ومن أمثلة هذا الذي قعد بالمسلمين ونال منهم:

أرى التفكيرَ أدركَهُ خمولٌ ... ولم تبقَ العزائمُ في اشتعالِ
وأصبح وعظُكمْ من غير سِحْرٍ ... ولا نورٍ يطلّ من المقالِ
وعند النّاس فلسفةٌ وفكرٌ ... ولكن أين تلقين (الغزالي)
وجلجلةُ الأذانِ بكلّ أرضٍ ... ولكن أين صوتٌ من بلال
منائركمْ علت في كل حي ... ومسجدُكم من العُبّاد خالٍ[2]

والحق أن ترجمة الأعظمي والشعلان نموذجٌ فذّ للترجمة الأدبية إلى العربية، فمن خلال هذه الترجمة استطاع كثيرون أن يتمثّلوا فِكرَ إقبال، وأن يتغنوا بها، لتغدو في النهاية جزءاً من لُحمة الثقافة العربية.

٩- تجديد التفكير الديني في الإسلام:

هذا الكتاب - في ترجمته العربية - عبارة عن ستّ محاضرات:

---

(١) نفسه، ص ٣٢.
(٢) نفسه، ص ٣٦.

١- المعرفة والرياضة الدينية.

٢- البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية.

٣- الألوهية ومعنى الصلاة.

٤- روح الثقافة الإسلامية.

٥- مبدأ الحركة في بناء الإسلام.

٦- هل الدّين أمر ممكن؟

وقد نقلها إلى العربية السيد عباس محمود، وراجع الترجمة عبد العزيز المراغي والدكتور مهدي علام. وصدرت الترجمة عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥م.

وعن قصد إقبال من هذه المحاضرات يقول الفيلسوف في المقدمة: «ولقد حاولتُ في هذه المحاضرات، التي أعددتُها بناءً على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس وألقيتُها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة، بناءَ الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، أخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. واللحظةُ الراهنة مناسبة كلّ المناسبة لعملٍ كهذا»(١).

وفي هذه المحاضرات يتجلّى عمقُ تفكير إقبال، واتساع آفاق ثقافته، وقدرته على استنباط معان جديدة من كتاب الله وأحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ويعزّ على المرء تلخيص المادة المعرفية التي تنطوي عليها هذه المحاضرات؛ لأن طريقة إقبال في عرض أفكاره في هذه المحاضرات تتسم بالعمق والتكثيف والإلماح أحيانا، يضاف إلى هذا الصعوبة الآتية من طبيعة الموضوع نفسه. لكنه في مقدور المرء أن يقدم بعض النماذج من فكر إقبال في هذه المحاضرات:

- في المحاضرة الأولى «المعرفة والرياضة الدينية» يقول إقبال:

«فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدين المنهجَ العقلي للفلسفة؟ - إن روح

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٢.

الفلسفة هي روح البحث الحرّ، تضع كلّ سندٍ موضعَ الشكّ، ووظيفتُها أن تتقصّى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى.

أما جوهر الدّين فهو - على عكس هذا - الإيمان. والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل. وفي هذا يقول شاعر الإسلام الصوفي العظيم «العقلُ بترصّد قلبَ الإنسان النابض ويحرمه ذلك الدخرَ من الحياة الكامنة فيه»(١).

ويقول إقبال أيضاً:

«ظلَ التفكير الديني في الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على الفكر الأوروبي زمنٌ تلقّى فيه وحْيَ النهضة عن العالم الإسلامي. ومع هذا فإنّ أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، ولا غبار على هذا المنزع، فإنّ الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام. وكلّ الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشلّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها»(٢).

وفي المحاضرة الثالثة «الألوهية ومعنى الصلاة» يقول إقبال

«وعلى هذا فإن الإنسان، وقد بلغت ذاتيتهُ كمالَها النسبي، له مكان حقيقي في صميم القدرة الإلهية الخالقة، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء، وهو وحده، دون سائر مخلوقات الله، قادر على أن يشعر بنصيبه الذي يتجلّى في وجوده مبدعُه الخلاق. وإذ قد وهبه الله القدرةَ على تخيّل عالم أفضل، وعلى تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، فإنّ النفس التي ينطوي عليها - لكي تحقّق فرديتها التي ما تبرح تزداد وحدة وشمولاً - تستخدم جميع البيئات المختلفة التي قد تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لا نهاية له»(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ٥.   (٢) نفسه، ص ١٣ - ١٤.   (٣) نفسه، ص ٨٦

ولعلّ فيما قدمنا ما ينبّه على قيمة محاضرات إقبال، وما يمكن أن يكون لترجمتها من أثر في الثقافة العربية الإسلامية.

- ٤ -

وفي ختام المطاف يستطيع الدارس أن يلحظ الضرورات الآتية لترجمة أعمال إقبال إلى لغتنا العربية:

١- ضرورات عملية:

تتمثّل هذه في حاجة المسلمين اليوم إلى فلسفة إسلامية «لا شرقية ولا غربية» توقظهم من سباتهم العميق، وتبعث فيهم أثارةً من حيوية الأمة ونبضها في عهود إشراقها الروحي والفكري والحضاري. وتسدّ فلسفةُ العلامة إقبال جانباً من الخلل في هذا الموضوع. فهي فلسفة إبداع وخلْق في وقت تعاني فيه الأمة من التقليد والاجترار، وفلسفة اتحاد واجتماع في وقت تعاني فيه الأمة من التفرق والتناحر. وقد أدرك هذه المعاني جيداً طيّبُ الذّكر المرحوم عبد الوهاب عزام عندما قال في تضاعيف خطاب له في تأبين إقبال: «في اليوم الحادي والعشرين من شهر نيسان (ابريل) سنة ١٩٣٨م، والساعة خمس من الصباح في مدينة لاهور، ماتَ رجلٌ كان على هذه الأرض عالِماًروحياً يحاول أن ينشيء الناسَ نشأة أخرى، ويسنّ لهم في الحياة سنّة جديدة. وسكن فكر جوّال جمع ما شاءت سعته من معارف الشرق والغرب، ثم نقدها غير مستأسَر لما يؤثر من مذاهب الفلاسفة، ولا مستكين لما يُروى من أقوال العظماء. ووقف قلبٌ كبير كان يحاول أن يصوغ الأمة الإسلامية من كلّ ما وعى التاريخ من مآثر الأبطال وأعمال العظماء»(١).

ولقد كان فضلُ المرحوم عزام كبيرا على اللغة العربية وآدابها، وعلى العرب في أصقاع وطنهم الكبير. وستظلّ الأجيال تذكر من قدّم لها في إقبال شاعراً عبقريا وفيلسوفاً مسلماً مهّدت أشعارُه وأفكاره السبيل لقوة المسلمين. وما أجمل ما قال الدكتور طه حسين في صنيع عزام إزاء إقبال: «وقد استكشف فيما استكشف نابغةً من نوابغ الشرق هو الشاعر العظيم محمد إقبال، شاعر الهند والباكستان، فلم يختصّ نفسَه بما درس من شعره وأدبه،

(١) محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٢.

وانما قدّم طائفة صالحة رائعة من آثاره لوطنه وللغته العربية، وألف عنه كتاباً ممتعاً هو الذي أشرُفُ بتقديمه إلى قراء العربية في طبعته الثانية»[١].

٢- ضرورات قومية:

يمثِّل تفكير إقبال وثقافته امتداداً للثقافة العربية الإسلامية: إذ إن فلسفته مستمدة أساساً من معين القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وسيرة العرب المسلمين الأوائل. وفي هذا المعنى يقول إقبال «إنني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف. وقد زادتني فلسفةُ أوروبا نزوعاً إليه، فإنَّ هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود، ولكن تدبّر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام، عرّفاني غلطي. وبالقرآن عدلْتُ عن أفكاري الأولى، وجاهدت ميلي الفطري، وجدتُ عن طريق آبائي»[٢].

وإذا كان الأمر كذلك، وكان العلامة إقبال كما يقول هو عن نفسه أعجميَّ الدنِّ حجازي الخمرة هنديّ النغم واللحن عدناني الصوت، فإنه يغدو حقا معلوما للعربي أن تُترجَم له أعمالُ إقبال، فيقرأها بلغته العربية. إن أفكار إقبال تمثِّلُ رائعٌ مبدعٌ لثقافة الإسلام، وسير المبدعين من رجالاته، وإدراكٌ عميق لمعاني القرآن الكريم. يقول د. يحيى الخشّاب في تقديم كتاب «محمد إقبال» الذي ألفه عبد الوهاب عزام: «وأقبل (د. عزام) على قراءته وترجمة آثاره (يريد إقبالا) ليقرأها العرب، وليعرفوا قدر تراثهم العظيم الذي ألهم فيلسوف باكستان هذه الإشادة بالعرب وبأمجادهم، وألهمه مطالبتهم بأن يكونوا جميعاً في وحدة شاملة مع المسلمين، ليعيدوا إلى أمة محمد مجدَها الذي لا يدانيه مجد، أيام كانت الكلمة العليا للعرب، في السياسة وفي الثقافة على حدّ سواء»[٣].

لقد غزا حبُّ العرب المسلمين قلْبَ إقبال، واستبدَّ به الإعجاب بحركيّة رجال كانوا حول رسول الله عليه الصلاة والسلام. وقد لازمه هذا الحبّ حتى الدقائق الأخيرة من حياته. ويقال إنه أنشد قبيل وفاته بعشر دقائق هذه الرباعية

نـغـمـاتٌ مضـيْـنَ لي هـل تـعـودُ؟ ... أنسـيـمٌ مـن الحجـازِ يـعـودُ؟
أذنتْ عـيشـتـي بـوشْكِ رحـيـلٍ ... هـل لـعِلـمِ الأسـرارِ قـلبٌ جـديـدُ؟

---

(١) المصدر السابق، المقدمة، ح.
(٢) ديوان الأسرار والرموز (سابق) ص ١١.
(٣) محمد إقبال (سابق) ع.

٣- ضرورات فكرية:

كان الأجداد يقولون «إنّ محادثة الرجالِ تلقيحٌ لعقولها» وأيّ تلقيح هذا الذي ينشأ من فقه فكر إقبال. فقد هضم إقبال فلسفاتِ الشرق والغرب، وكان من أدرى المسلمين بطبيعة التفكير الغربي ونقاط القوة والضعف فيه. وتفيد فكر إقبال قارئها في أن يقف الموقف الفكري الصحيح فيأخذ من الغرب ما يأنسه حقا، ويدع ما يراه غثاء لا خير فيه. فعند الغرب ما هو خيّر يمكن أن يفيد منه المسلم، يقول إقبال: «وتمتاز أممُ الغرب من أمم العالم بميلها إلى العمل. فآراؤهم خيرُ دليل لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة»(١). لكن عند الغرب ما هو أدنى، وليس الغربُ خيراً مطلقا كما يخال بعضهم. يقول إقبال قبل عودته إلى الهند من إنكلترا: «يا ساكنَ ديار الغرب، ليست أرضُ اللّه حانوتا. إنّ الذي توهمتوه ذهباً خالصاً سترونه زائفا. وإنّ حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها. إنّ العشّ الذي يُبنى على غصنٍ دقيق لا يثبت»(٢).

٤- ضرورات أدبية وأكاديمية:

إنّ فضل إقبال على الأدب العربي الحديث كبير، فقد كتب عنه الكثيرون واستشهدوا بأشعاره، ونشرت المجلّات مقتطفاتٍ من أشعاره وأفكاره، واتجه بعض طلّاب الدراسات العليا في الجامعات العربية لدراسة تأثيره في الأدب العربي الحديث.

وبعد، فإنّ ما قيل عن ضرورات ترجمة أعمال إقبال إلى العربية يمكن أن يعمّم بيسر على آثار كثير من أدباء المسلمين من غير الغرب ومفكّريهم، وإنّ نقل إبداعات هؤلاء إلى العربية لأمرٌ على قدر كبير من الأهمية، إذا شئنا لأدبنا وفكرنا ارتقاءً وتقدّما. وصدق رسولُنا الكريم عليه الصلاة والسلام اذ يقول: «إنما الأعمال بالنّيّات وإنما لكلّ امرىء ما نوى»*، والحمدُ لِلّه ربّ العالمين.

(١) الأسرار والرموز (سابق) ص ١٤.
(٢) محمد إقبال (سابق) ص ١٤.
* أخرجه البخاريّ ومسلم في صحيحيهما

مصادر البحث ومراجعه:

أ – الدواوين والكتب:

١– جاويد إقبال وعزيز أحمد: أفكار إقبال (أربع محاضرات حول الدكتور إقبال) نشر القسم الثقافي في سفارة جمهورية باكستان الإسلامية، دمشق، ١٩٨٧م.

٢– جيته. الدّيوان الشرقي للمؤلّف الغربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٣. جلال نوري بك: اتّحاد المسلمين (الإسلام: ماضيه وحاضره ومستقبله)، ترجمة حمزة طاهر وعبد الوهاب عزام، القاهرة، ١٩٢٠م.

٤– زكي محمد حسن وآخرون: نواحٍ مجيدة من الثقافة الإسلامية، مجلة المقتطف، القاهرة ١٩٣٨م.

٥ - عبد الوهاب عزام محمد إقبال – سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة، د ت

٦– محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام (بالإنكليزية) ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥م.

٧- محمد إقبال: جناح جبريل، ترجمه عن الفرنسية عبد المعين ملّوحي، الطبعة الأولى، دار طلاس في دمشق ١٩٨٧م.

٨- محمد إقبال. دُرَر من شعر إقبال – شاعر الإسلام وفيلسوفه، ترجمة أميرة نور الدين داود، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١م.

٩- محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٠–محمد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٧م.

١١–محمد إقبال شكوى وجواب شكوى – ترجمة محمد حسن الأعظمي والصاوي الشعلان، الطبعة الأولى، الدار العلمية، بيروت، ١٩٧٢م.

١٢–محمد إقبال. ضرب الكليم، ترجمة عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢م.

١٣–محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، الطبعة الخامسة، دار العودة ودار الثقافة ببيروت، د.ت.

ب – المجلاّت والموسوعات:

١٤-مجلّة الآداب الأجنبية التي يصدرها اتحاد الكتاب العرب في سوريا، عدد خاص بالأدب الفارسي، العددان ٧٧-٧٨، ١٩٩٤م.

١٥-مجلّة عالم الفكر التي تصدر في الكويت، المجلد التاسع عشر، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس) ١٩٨٩م.

١٦-Hamdard Islamicus, Vol. 8, Number 4, Winter 1985.

١٧-الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ في بيروت، ١٩٨٦م.

الاحتجاج بلفظ الحديث

في النحو واللغة

د. أحمد زكريا ياسوف(*)

المقدمـة:

لقد هيأ اللّه عز وجل لكنوز الحديث الشريف من الأئمة من تحرّىٰ الدقة في الرواية، والتصنيف ودراية متون الحديث، فكان هؤلاء البررة الأساطين في العلم، والمثل الأعلى في تطبيق المنهج العلمي في المعرفة. فما كان منهم إلا استنهاض الهمم للمحافظة على السنة المطهرة، فحقّت لهم صفة «ورثة الأنبياء».

فالبحث في الحديث الشريف بحث قيم، إذ يسهم الباحث في خدمة هذا المصدر التشريعي، ويجلّي اهتمام العلماء القدامى والمعاصرين بمتن الحديث الشريف، ويؤكد جهد المحدثين في السند والمتن معاً خلافاً لما يرى بعض المستشرقين وغيرهم من الدارسين الذين يتفوهون بشبهات مختلفة تدل على جهل وأغراض غير موضوعية، لتؤثر في مقومات الفكر الإسلامي وتنال منه.

ومن مظاهر العناية بالمتن البحث في مسألة الاحتجاج بالحديث، ولا سيما أن الدارس يجد قلة النصوص النبوية أو ندرتها في كتب النحو والأدب هذه الأيام، ويردف هذا قلة الدراسات الأدبية حول الحديث النبوي بذريعة الوضع والرواية بالمعنى، مما يدل على تقصير وبعد عن مصطلح المحدثين ووقائع التاريخ التي توجب الاحتجاج بالحديث النبوي.

لذلك نحاول أن نناقش أقوال من استبعد الاحتجاج، خلال منهج الصحابة رضوان اللّه عليهم في الحرص على الرواية باللفظ والتشبيه ودقة التحري، لنبين أن هؤلاء البررة كانوا أساتذة في المنهج لمن تلاهم من التابعين وأتباعهم وإلى أن دوّن الحديث ووصلنا سالماً من

(*) مدرس علوم القرآن والحديث بجامعة حلب

التحريف والشوائب بما يستوجب الاحتجاج به والعودة إليه في مختلف قضايانا الفكرية، ويتطلب الأمر أن نذكر أشهر الصحف التي تثبت كتابة الحديث في العهد النبوي، لندقق بهذا حجة الرواية بالمعنى.

ثم نذكر أقوال العلماء المختلفة إزاء هذه القضية، ونناقشها من خلال إيراد نصوص تثبت ما نذهب إليه من غير تقول أو تزيد أو إنكار مع ما تسعفنا به الموضوعية العلمية التي تُطلب في مثل هذه الدراسة المنوطة بنص ديني.

وسنذكر الحجج المانعة من الاحتجاج وهي الرواية بالمعنى ووجود الأعاجم بين الرواة، وقد قسمنا الدارسين إلى ثلاث فئات، فئة أخذت بمطلق الاحتجاج، وفئة أخذت بإطلاق المنع، وفئة وسط مع عرض لأداء هذه الفئات ومناقشتها.

أولاً: حرص الصحابة على اللفظ:

أدرك الصحابة الكرام منزلة السنة النبوية فتمسكوا بها، وأعطوا الدروس الوافية في شدة الحيطة في الرواية، وكانوا يمثلون الرعيل الأول المبارك الذين حفظوا في صدورهم ألفاظ السنة النبوية حفظاً يستجلب الانتباه ويدعو إلى العجب، فكانت عقولهم سجلات حافظة، وقد ساعدهم على الجانب الأول قوة إيمانهم، وساعدهم على الجانب الثاني صفاء الذهن بأثر البيئة العربية والمناخ، والتلهف الشديد مما يدفع إلى حفظ ما يسمع، لأنه تفسير وجودهم، وضمائرهم في الدنيا والآخرة، وكانوا يحفظون الأشعار الكثيرة بدافع التفكّه والترف غير مجبرين، أما حفظ الحديث فهو قضية الدين الحق، إذن فمؤهلات الحفظ موروثة بالعروبة ومكتسبة بالإسلام.

وثمة عنصر زمني يتجاهله الذين يتنطعون وينكرون أن تكون هذه الأحاديث كلها للنبي عليه الصلاة والسلام، فيكبرون أن يكون هذا الحجم من حفظ الصحابة وقول النبي الكريم، ويقولون هذا تحت ستار تنقية الدين وغربلة التراث،وما هو إلا عداء وحقد مما يفضحه اللّه الذي يحفظ كتابه، ويصون السنة ويحرسها، فالصحابة لم يتلقوا السنة جملة واحدة، بل تلقوها منجمة على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وبحسب المناسبات فحفظوها وصارت جزءاً من كيانهم.

وكان للصحابة منهجان واضحان إزاء الرواية وهما: الاحتياط والتثبت.

١ـ الاحتياط:

ويفيد الإقلال وتحري الدقة في الرواية حتى اشتهر عن عمر رضي اللّه عنه التشديد على الإقلال في الرواية ثم نهج الصحابة بعده هذا النهج «ولم ينهج الصحابة هذا السبيل لقلة ما لديهم من الحديث، بل فعلوا ذلك حرصاً على السنة وصيانة لها، واحتياطاً للدين ورعاية لمصلحة المسلمين، لا زهداً في الحديث النبوي ولا تعطيلاً له، وقد ثبت عن الصحابة جميعاً تمسكهم بالحديث الشريف، وإجلالهم إياه وأخذهم به»[١] إذ لا يمكن تعطيل الحديث وهو المصدر الثاني للتشريع.

وبلغ بهم التحري مبلغاً كبيراً وثمة شواهد وفيرة قدمها الخطيب البغدادي (٤٦٣)[٢] وغيره، نذكر منها ما رواه التابعي عمرو بن ميمون (ـ ٧٤هـ) مما يدل على الورع الشديد من التقول في تغيير الألفاظ، قال: ما أخطأني ابن مسعود عشية خميس إلا أتيته فيه قال: فما سمعته يقول بشيء قط (قال رسول الله ﷺ)، فلما كان ذات عشية قال: قال رسول الله ﷺ، قال (ميمون): فنكس، قال: فنظرت إليه، فهو قائم محلّلة زرارُ قميصه، وقد اغرورقت عيناه، وانتفخت أوداجه، قال: أو دون ذلك، أو فرق ذلك، أو قريباً من ذلك أو شبيهاً بذلك»[٣].

وروى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يخرج في هذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ قوم تحقرون صلاتهم مع صلاتكم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حلوقهم ـ أو حناجرهم ـ يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية»[٤]، فقد بلغ به الحرص والتورع إلى تأكيد حرف الجر، ثم وضع كلمة «حناجرهم» جانب «حلوقهم»، مع أن العبرة في المعنى الكلي وهو عدم قبول قراءة القرآن من هذه الفئة الخارجة على الجماعة.

٢ـ التثبت في صحة الرواية:

ويكون ذلك عند تحمل الرواية وعند أدائها، مثل استحلاف الراوي طلب بينة على

(١) أصول الحديث ـ د. محمد عجاج الخطيب ـ ص /٨٢/

(٢) راجع، الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب البغدادي، ص/٩٨، والكفاية، ص/ ٢٠٥، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ١/٧٩ ومراجع أخرى.

(٣) ابن ماجه، المقدمة باب التوقي في الحديث. ١/١٠، ح(٢٣) ونَكَّس: طأطأ رأسه.

(٤) رواه البخاري في فضائل القرآن، ومسلم في الزكاة، باب ذكر الخوارج (١٠٦٤)، والموطأ في القرآن، باب ما جاء في القرآن: ١/٢٠٤ وأبو داود، السنة، باب الخوارج (٤٧٦٤)، والنسائي، الزكاة وباب في المؤلفة قلوبهم: ٥/٨٧

النقل، ومنه ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى الأشعري كأنه مذعور، فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي، فرجعت فقال ما منعك؟ قلت. استأذنت فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله ﷺ إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع «فقال: والله لتقيمن عليه ببينة، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ فقال: أبيّ بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فقمت معه، فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك «فقال عمر لأبي موسى. أما إني لم أتهمك. ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ»[1].

وكان الصحابة جميعهم على معرفة بالحديث، ولكن كان الكثير منهم في حال تحمّل للرواية، فأبو بكر رضي الله عنه، على سبيل المثال، كان قليل الرواية على لزومه الشديد للنبي الأكرم عليه الصلاة والسلام[2]، فكلهم عدول حفظة، ولكن برزت مواهب كل منهم في منحى، فهناك المحارب والسياسي والمحدث والفقيه، وكان ثمة اهتمامات خاصة وجدها النبي عليه الصلاة والسلام في أبي هريرة حافظة الإسلام رضي الله عنه، فدعا له بالحفظ، وما دام الإسلام حقيقة علمية، وديناً يخلو من الخرافة والتخرصات، فلا سبيل إلى إضفاء طابع السحر على حديث بسط الرداء لأبي هريرة والدعاء له بعدم النسيان[3]، وهكذا يسعى المستشرقون وأتباعهم من أبناء جلدتنا إلى التشكيك بحفظ الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى التحجج الفارغ بالنعرات والخلافات السياسية، لكي يسلّم المرء بأن السنة كانت سلوكاً شخصياً وليس وحياً إلهياً يستمر مع استمرار القرآن، ولكنهم يقعون في أخطاء فادحة، لأن النفاق والحكمة لا يجتمعان.

ولقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يحثهم على طلب العلم وتفهم جزيئات ما ينطق به، فعلّمهم الدقة الحرفية بأوامره ونهجه التطبيقي، فتعلموا دروساً في الحرص على لفظ الرواية، والاستيثاق من الخلفاء الراشدين، ولقد بلغ بهم الحرص إلى منع ذكر اللفظ المرادف، بل إلى منع تقديم عبارة، لذلك كان الرواة التابعون يذكرون اللفظين معاً، إن لم

---

(١) البخاري في الاستئذان، باب التسليم والاستئذان، ومسلم، الآداب، باب الاستئذان ح (٢١٥٤) والموطأ، الاستئذان، باب الاستئذان (٢/٩٦٣)، أبو داود، الأدب، باب كم مرة يسلم الرجل (٥١٨٠)، والترمذي، الاستئذان، والآداب، باب ما جاء في الاستئذان ثلاثاً ح (٢٦٩١).

(٢) انظر: أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة، محمد عوامة، ص / ٨٣،٨٢.

(٣) انظر: الحريم السياسي (النبي والنساء)، فاطمة المرنيسي، ص/١٥.

يستوثقوا أيهما الوارد قطعاً، وإن لم يكن ثمة فرق بينهما في المعنى على الإطلاق، مثل سنة رسول الله وسَنَّهُ رسولُ الله ﷺ، وهذا جهد تفرّد به العلماء المسلمون[١].

ولم يكن الصحابة كلهم أميين لا يجيدون الكتابة، بل أذن النبي الأكرم عليه الصلاة والسلام بالكتابة لبعضهم بعد الاستئذان منه، فبعضهم كان يكتب الحديث بين يدي النبي الكريم، وكانوا يعقدون الحلقات ويتذاكرون ويتداولون الحديث ويصحح بعضهم لبعض، وكان النبي عليه الصلاة والسلام مرجعهم إذا أشكل عليهم شيء أو شكّوا في أمر[٢].

ومن المعروف أن بعضهم احتفظ بصحف شخصية كتب فيها أحاديث، فكثير منهم كان يجيد الكتابة بل على ثقافة عصرية حينذاك، وطبيعي أن يسجل الصحابي أحاديث هي المنظم الكلي لسلوكه مع ذاته ومع الآخرين، وتبين العمق الفكري المخبوء بين جنبيه، والذي يعتز به، والذي يحدد مصيره الأبدي، وليس من قبيل الترف الذهني، وهذه الصحف تمثل مرحلة الكتابة غير الرسمية، وتمثل حالات فردية تعضد عموم الكتابة الرسمية وتردفها في زمن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.

ومن هذه الصحف:

الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما وقد بقيت إلى عصور متأخرة ولكنها لم تصل إلينا كما كتبها ابن عمرو، بل وصلت إلينا عن طريق الإمام أحمد ابن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) في مسنده[٣] والصحيفة الصحيحة لهمّام بن منبه (ـ ١٣١هـ) التابعي الجليل الذي لقي أبا هريرة رضي الله عنه، وكتب عنه صحيفة سماها (الصحيحة) وهي منشورة وتضم مئة وثمانية وثلاثين حديثاً[٤] وصحيفة أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وصحيفة جابر بن عبد الله رضي الله عنهما وكان التابعي الجليل مجاهد بن جبر (ـ١٠٤هـ)[٥] يحدث عنها، واشتهر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بطلب العلم وعندما توفي ظهرت كتبه وكانت حمل بعير إذ ما فتيء يُسأل بعد وفاة النبي ﷺ[٦].

---

(١) انظر هذه الحقائق التي نوّه بشرفها الخطيب البغدادي في الكفاية ص ١٧٠ ـ ١٨٣.

(٢) انظر السنة قبل التدوين، د. محمد عجاج الخطيب، ص /١٣٥.

(٣) أسد الغابة لابن الاثير: ٣/٢٣٣ والسنة قبل التدوين، ص/ ٣٩٤

(٤) أقدم تدوين في الحديث أو صحيفة همام، د. محمد حميد الله، ص/٢٠ـ٢٣/ والسنة قبل التدوين، د. محمد عجاج الخطيب، ص/٣٥٥ـ٣٥٧.

(٥) طبقات ابن سعد: ٥/٣٣، والسنة قبل التدوين، ص/٣٥٣، وعلوم الحديث، د. صبحي الصالح، ص/٢٧.

(٦) طبقات ابن سعد: ٥/٢١٦، والسنة قبل التدوين، /٣٥٢

وثمة صحف أخرى ربما تكون صغيرة أو خاصة بموضوع فقهي، إذ جمع سمرة بن جندب رضي الله عنه أحاديث في نسخة رواها عنه ابنه سليمان، وكان عند سعد بن عبادة الأنصاري رضي الله عنه كتاب أو كتب تتضمن طائفة من الأحاديث النبوية[1].

ومن الصحف الصغيرة صحيفة صدقة السوائم التي وجدت في قائم سيف عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما اشتهرت صحيفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه التي كان يعلّقها في سيفه، وفيها أسنان الإبل وأشياء من الجراحات وحرم المدينة ولا يُقتل مسلم بكافر[2] كل هذا فضلاً عن حفظ الصحابة، فيترجّح أنهم رووا باللفظ وما رووه نص يحتج به في النحو واللغة والأدب والبلاغة.

ثانياً: الاحتجاج بالحديث:

وقد انقسم النحويون إلى ثلاث فئات تجاه قضية الاحتجاج بالحديث، فئة ترى أن الرواية كانت بالمعنى، فلا تحتج بالحديث، وفئة ترى أن الرواية باللفظ فتحتج بالحديث، وفئة اتخذت منهجاً وسطاً في الأمر، وسنطوف بارائهم بوجازة غير مطنبين.

١ـ فئة مطلق الرفض:

وقد وقفوا على حجتيّ الرواية بالمعنى ووجود لحن الأعاجم

أ – الرواية بالمعنى:

وقد كان أبو حيان الأندلسي النحوي المفسر المعروف (٧٤٥ هـ)، ممن رفض الاحتجاج بالحديث في النحو مسفهاً رأي العالم النحوي صاحب التصانيف ابن مالك (-٦٧٢ هـ)، يقول أبو حيان «إن الرواة جوّزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ، لم تنقل بتلك الألفاظ جميعها، نحو ما روي من قوله «زوّجتُكها بما معك من القرآن، ملكتكها بما معك»، وغير ذلك من الألفاظ الواردة في هذه القصة، فتعلم يقيناً أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ، بل لا نجزم بأنه قال بعضها، إذ يُحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ غيرها، فأتى الرواة بالمرادف، ولم يأتوا بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب،

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر: ٧٢/١.

(٢) الكفاية للبغدادي، ص/٣٥٣، مسند الإمام أحمد، ٤٤/٢ والسنة قبل التدوين، ص/٣٥٢

ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطه بالكتابة، والاتكال على الحفظ، والضابط منهم من ضبط المعنى، وأما ضبط اللفظ، فبعيد جداً، لا سيما في الأحاديث الطوال»[١].

وينبغي أن نصدّر مناقشتنا لأبي حيان بأمرين مهمين: الأول أن الرواية بالمعنى إنما - كانت إن وجدت على قلة - قبل عصر التدوين في مصنفات، وهي بعد التدوين غير جائزة، والثاني: إمكان الرواية بالمعنى في الأحاديث الطويلة كما رأى أبو حيان، ولكن لا يمكن ردّ الأحاديث القصيرة التي يفترض أن تروى بألفاظها لسهولة الأمر، فلا يصح إطلاق الرفض.

أما النص الذي احتجّ به أبو حيان فالمرجح أنه عليه الصلاة والسلام نطق بلفظ يوائم سؤال الصحابي في حديث التزويج الذي يستند إلى رواياته المتعددة رافضو الاحتجاج بالحديث، إذ كان يقول الصحابي مثلاً: زوجنيها، ويمكن أن يكون الجواب بلفظ «أنكحتكها» وربما قال له: «اذهب فقد ملّكتكها بما معك من القرآن»[٢]، وهي رواية الإمام البخاري، فبهت الصحابي للمفاجأة، فشرح له بقول آخر: «اذهب فقد أنكحتكها بما معك من القرآن»[٣]، وعلى سبيل التوكيد المعنوي من أساليب البلاغة، إذ أكّد الملكية بالتزويج، ونرجح أن يكون لفظ الاثنتين: الملكية والنكاح، بحجة تأكيده لمعنى الملكية، ولأن النكاح لفظ شرعي، وقد ورد أربع مرات عند الإمام البخاري، ومرة واحدة عند الإمام مسلم «اذهب فقد زوجتكها بما معك من القرآن»[٤].

وقد ورد الحديث عند الإمام البخاري بلفظ الملكية ست مرات، ومرة عند مسلم، ومرة عند النسائي ولدى اتباع أصح الأسانيد في كتب الحديث نرجّح لفظة الملكية كما هي عند الإمام البخاري: «اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن، وتبقى سائر الألفاظ على سبيل الرواية بالمعنى، إن لم يكن ثمة توكيد في اللحظة نفسها إذ يتطلب الموقف إعادة الكلمات

---

(١) الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي، ص /١٧/

(٢) البخاري فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر قلب ٤/١٩٢٠، ح(٤٧٤٢)، ومسلم، النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد: ٤/١٠١٩، ح(١٤٢٥)، والنسائي، النكاح، باب التزويج على سور من القرآن: ٦/١١٣.

(٣) البخاري، النكاح، باب التزويج على القرآن وبغير صداق: ٤/١٩٧٧، ح(٤٨٥٤).

(٤) البخاري، النكاح، باب إذا كان الولي هو الخاطب ٥/١٩٧٢، ح(٤٨٣٩)، وباب السلطان ولي ٥/١٩٧٣ ح(٤٨٤٢)، وفضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن ٤/١٩١٩، ح(٤٧٤١)، والوكالة، باب وكالة المرأة الإمام في النكاح ٢/٨١١، ح(٢١٨٦)، ومسلم، النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن: ٤/١٠١٩، رواية أخرى للحديث السابق بلا رقم.

بمرادف أو بمفسّر، كما أن الملكية في الإسلام أعمّ من التزويج، كما هي الحال في الأمَة التي يكون عقد شرائها فوق عقد نكاحها ومغنياً عن عقد النكاح.

ويمكن أن يكون كلام الإمام ابن حزم (الأندلسي (ـ٤٥٦ هـ) رداً على ما سبق من أبي حيان، إذ يقول «وليس اختلاف الروايات عيباً في الحديث، إذا كان المعنى واحداً، لأن النبي ﷺ صحّ عنه أنه كان إذا حدّث بحديث كرّره ثلاث مرات، فنقل كل إنسان بحسب ما سمع، فليس هذا الاختلاف في الروايات مما يوهن الحديث، إذا كان المعنى واحداً»(١)

وقال ابن سعيد التونسي (ـ ١١٩٩ هـ) في كتابه «زواهر الكواكب لبواهر المواكب» إن أراد أبو حيان أن لا وثوق في شيء من الأحاديث بأنه لفظ رسول الله ﷺ كما يدل عليه كلامه، ولو بمعنى الظن القوي الكافي، في مثل هذه الصياغة كان في المرتبة العالية من البطلان، فإن بعض الأحاديث، بل كثيراً منها لم يختلف فيها الرواة أصلاً، فكان ذلك كالإجماع منهم على أنها لفظ رسول الله ﷺ»(٢).

ونخلص إلى أن اختلاف المناسبات أدى إلى تغيير من الإطالة والقِصر، وغير هذا ولا يعني هذا أن ثمة رخصة عامة بالرواية بالمعنى تؤدي إلى تناقض بيِّن واختلاف، كما أن جميع الوجوه تتضمن الشكل الفني الرائع، ونظن كما أسلفنا أن الأحاديث الطويلة قد تكون رويت بالمعنى مثل القصص النبوية، مع كونها أقصر من القصائد الشعرية التي يحفظها الصحابة وتابعوهم، أما الأحاديث القصيرة فهي مروية باللفظ من غير شك.

ونؤكد أخيراً أن رواية الثقات لا تخلّ بخصوصية أسلوب الحديث، فالروايات المختلفة كلها تتضمن الجهة البلاغية، ويقول الدكتور نور الدين عتر: «نلفت النظر إلى أننا في الدراسة الأدبية نتطلب لفظ الحديث، لأنه مطلوب بشكل أساسي في الدراسة الأدبية، ونستطيع أن نقول: إن من تحرى رواية الثقات واختبرها وجدها تحرص على رواية الحديث بلفظه في معظم الأحوال، وإن ما يروونه بالمعنى قليل، وأكثر ما يكون بوضع لفظ موضع آخر، مما لا يبعد الباحث عن أسلوب الحديث النبوي الأصلي، ويستطيع إن كان له إلمام بفن المصطلح أن يتوصل إليه، ويعرفه ويتخيّره للدراسة الأدبية»(٣).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم ١/١٣٩

(٢) زواهر الكواكب، ابن سعيد التونسي ص/ ١٤٦

(٣) علم الحديث والدراسات الأدبية، د. نور الدين عتر، ص/ ٦٥

ونستشهد لهذه الفكرة بالحديث. «إنما الأعمال بالنيات...، فقد ورد بلفظ آخر هو «الأعمال بالنيات»، وبلفظ «إنما الأعمال بالنية»، وكل هذه الروايات تتضمن جمالية أسلوب الحصر. فصيغة «إنما» تفيد الحصر، كذلك «الأعمال بالنية» لأن النية هنا اسم جنس(١).

وإلى جانب هذه الحقيقة البلاغية نقول: إن أي تغيير باللفظ المفرد أو المركب هو تغيير للمعنى، فإن ثمة فروقاً طفيفة أو كبيرة بين المترادفات، أما التركيب فإن فنطاق عالم البلاغة يؤكد أن الفكرة تتغير بتغير صورها من تقديم وتأخير وغير هذا من استخدام الضمائر والتعريف والتنكير. ولكن تُقبل التغييرات الطفيفة في صياغة الحديث على أنها لجوء لا بد منه إذا تعذر النقل الحرفي ما دام لا يغير المعنى، ونؤكد أنه لا يوجد في علم اللغة اللفظ والمعنى في عالمين منفصلين، فالتقسيم إلى لفظ ومعنى تجريدي لتسهيل الدراسة وليس يوجد في الواقع، فالصوت بلا معنى لا يسمى لفظاً، فهو تقسيم فرضي تجريدي لا ينفي أن الإنسان لا يفكر بالمعنى إلا بوساطة ألفاظ ولا يوجد مدلول له دالان، أو فكرة لها (كلامان)، وهذا الأمر بدهي.

تبين لنا مما سبق أن الأصل والأَوْلى في رواية الحديث أن تكون باللفظ عند الصحابة، مما يعد النمط الحق لتابعيهم الكثيرين ممن نقل باللفظ، إذ حافظوا على الحروف والنقط وصيغ الإعراب، والتقيد باللفظ محتم في كثير من الحديث كما في نصوص الأحكام والنصوص القصيرة والبلاغة والأحاديث المتواترة، كما أن مقدار المختلف في روايته على اللفظ أو المعنى قليل ودائرة الاختلاف صغيرة، وإيراد النص دون التصرف به هو الأقرب، حتى كان الرواة مدرسة في الأمانة العلمية(٢).

ولربما اعتمد الرافضون على بعض النصوص التي تؤكد حرية تصرف الصحابي وغيره في نص الحديث، كما جاء عن عائشة راوية الإسلام أم المؤمنين رضي الله عنها التي قالت لابن أختها عروة بن الزبير: «يا بني، بلغني أنك تكتب عني الحديث، ثم تعود

(١) انظر فتح الباري في شرح البخاري، لابن حجر ١/١٥، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للبدر العيني ١/٢١. وقد ذكر خمس روايات إنما الأعمال بالنيات، الأعمال بالنية، والعمل بالنية، إنما الأعمال بالنية، الأعمال بالنيات، وكلها صحيحة أوردها البخاري في مواضع مختلفة.

(٢) انظر الكفاية، الخطيب البغدادي، ص/١٧٥/ والسنة قبل التدوين، د. محمد عجاج الخطيب، ص/١٠٧/ ففيه شواهد وافية على دقة النقل.

فتكتبه، فقال لها: أسمعه منك على شيء، ثم أعود فأسمعه على غيره، فقالت: هل تسمع في المعنى خلافاً؟ قال: لا، قالت: لا بأس بذلك[1].

أرادت أن تسهل على هذا التابعي، لعلمها بأن الكتابة أكثر صوناً واستمراراً للحديث، فسمحت له بالحديث مع رخصة مشجعة، هذا التسهيل يتضمن تغييراً طفيفاً فصيحاً، وربما استشهد النحاة الرافضون بقول سفيان الثوري (- ١٦١ هـ): «إذا قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت، فلا تصدقوني إنما هو المعنى»[2].

ولكن هذا كلام يدل على تورع شديد من الإمام المحدث خشية التقول على رسول الله ﷺ، لأن الإفادة الدينية من المضمون الفكري هي القصد في نهاية الأمر، ولا يعني ما نُقل هنا أن نقل الرواية بالمعنى هو ديدن الرواة، وأنه أمر تفرضه الملكة البشرية التي يفترض فيها أن تحفظ كل ما تسمع بنصه وألفاظه، فالمهم والمقدَّم النقل باللفظ، لأنه كم يفترض أن يُحفظ ويُفهم.

بيد أن لسان حال النحاة يقول: إذا كان التابعي ينقل بالمعنى، فتصرف الصحابي أكبر، وليس بين أيدينا تبعاً لهذه النتيجة لفظ ينسب إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ولكن الحقيقة خلاف هذا الوهم، ذلك لأن «الرواية باللفظ هي الأصل، وأن بعضاً من أئمة الحديث كان يرى الرواية بالمعنى، ويتسمَّح في تجويزها، على أنها صارت رخصة عند الضرورة، وفي موضوعات معينة مخصوصة، ولم يكن ليصدر قراره هذا على إطلاقه، ولم يعلن أن ذلك مشاع وحتى مباح لكل من هب ودب»[3].

ومن هذه الرخص ما يكون في الإفتاء والمحاجّة مما يكتنفه الاختصار أو السرعة لمقتضى الحال كما ذكر الإمام ابن حزم إذ يقول: «وحكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يورد بنص لفظه، لا يبدل ولا يغير، إلا في حال واحدة، وهي أن يكون المرء قد ثبت فيه، وعرف معناه يقيناً، فيسأل فيفتي وموجبه، أو يناظر فيحتج بمعناه وموجبه. وكذلك القول فيما جاء من الحُكْم في القرآن، ولا فرق، وجائز أن يخبر المرء بموجب الآية، وبحكمها بغير لفظها، وهذا ما لا خلاف فيه من أحد»[4].

---

(١) الكفاية، الخطيب البغدادي، ص/ ٢٠٥.
(٢) جامع الأصول، لابن الأثير: ١/١٠١.
(٣) الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات، د. محمد ضاري حمادي، ص/٣٩٣-٣٩٤.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي: ٢/٨٦.

وتلك ضرورة تُحوج إلى الرواية بالمعنى بعد عهد التدوين، مع أن التدوين بدأ في مطلع القرن الثاني الهجري، فلا تتغير النصوص ما دامت مضبوطة في مصادرها، وكان في إمكان النحاة الاحتجاج بالمدوّن من الحديث، إذ سبق التدوين أو رافق جمع اللغة، ووضع النحو بشكل تام.

وذكر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (- ٥٠٥ هـ) الرواية بالمعنى قائلاً: «نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ. أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم فقد جوَّز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء، أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق آخر: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه أو يساويه في المعنى، كما يبدّل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة»(١).

ويبدو جلياً أن الإمام الغزالي يريد الرخص قبل التدوين، إذ اتفق العلماء على منع الرواية بالمعنى، بعد أن دوّن الحديث في الكتب كما أسلفنا، والرأي الثاني (الترادف والمساواة في المعنى) ليس تخفيفاً بل هو الأشد، لأنه يقتضي اشتراط المحافظة على التركيب البنائي اللغوي، وهو غالب ما يقع من الرواية بالمعنى من الثقات المتقنين(٢).

وليست الرواية بالمعنى التي هي ضرورة وفي دائرة ضيقة، سبيلاً إلى وقوع وهم إذا كان المحدث ثقة ضابطاً عالماً بالعربية وهذا ما يدفعنا بإيمان إلى استبعاد ما ذهب إليه الدكتور صلاح الدين الإدلبي من أن الوهم في الرواية كان نتيجة للرواية بالمعنى، إذ يقول: «ولا بد أن تكون الرواية بالمعنى قد ساعدت على وقوع الوهم لأن الراوي الملتزم باللفظ أبعدُ عن طروء الوهم له من الراوي الذي يلتزم بالمعنى دون اللفظ»(٣).

وقد تمسك محمود أبو رية بادعاءات واهية لا تثبت لبرهان في كتابه «أضواء على السنة المحمدية» حول الرواية بالمعنى، قاصداً إلى إبعاد المسلمين عن النهج المحمدي القويم والسنة المطهرة، وراح ينكر صحة الألفاظ، ويكذّب الرواة فاتحاً ثغرة يطلّ منها ضعاف

---

(١) المُستصفى، الغزالي: ١/١٦٨ وانظر الرسالة للشافعي، ص/٣٧٠.

(٢) انظر علوم الحديث، لابن الصلاح، ص /٢١٤، والباعث الحثيث شرح لختصار علوم الحديث لابن كثير، ص /٤١/ ومنهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ص/٢٠٣، وغيرها.

٣) منهج نقد المتن، د. صلاح الدين الإدلبي، ص/٧٧.

الإيمان وأصحاب الأهواء المريضة مما يعدّ زاداً وفيراً للمستشرقين وأذنابهم يحضّره دخيل على الأزهر الشريف.

ويقول فيه الدكتور محمد أبو شهبة «كانت العلمية تحتم عليه أن يعرض لبيان وجهة نظر القائلين بالاحتجاج بالأحاديث على القواعد النحوية والصرفية، ولا سيما أنّ منهم إمام جليل هو ابن مالك صاحب الألفية المشهورة، ثم بعد ذلك يرجح ما يراه، ولكنه التزم رأياً وتعصّب له»[1].

إذن فقد أراد المغرضون أن يعمموا الرواية بالمعنى على ضيقها الواضح، ليزيدوا في التشكيك في الحديث المصدر التشريعي الهام الذي بنيت عليه وارتكزت إليه أسفار الفقه الإسلامي وأصوله وفتاويه، تلك الأسفار الحافلة بالتشريعات الصالحة لكل مكان وزمان مؤكدة إنسانية الإسلام وشموليته، ففي تعميمهم الخاطىء هذا تفريغ للحديث من الطابع الفكري الصحيح، ولكنهم لن يحققوا شيئاً من أغراضهم.

يقول الدكتور محمد أبو زهو «يقول دعاة الإلحاد ـ ويقصد أبارية ـ إن الأحاديث قد رواها الرواة بالمعنى لا بالألفاظ المسموعة منه ﷺ، وكان هذا شأن الرواة في كل طبقة، يسمعون الأحاديث بألفاظ، ثم يروونها بألفاظ أخرى، وهكذا حتى وصلت إلينا وقد انطمست معالم ألفاظها ومعانيها، وكان للرواية بالمعنى ضرر كبير في الدين واللغة والأدب، ولهذا لم يثق العلماء على اختلاف مشاربهم بالأحاديث، فالمتكلمون ردّوا منها مالا يتفق مع أصولهم، والفقهاء أخذوا منها وتركوا، وعلماء العربية لما رأوا الأحاديث قد رويت بالمعنى، ولم يعلموا علم اليقين لفظه ﷺ الذي نطق به، رفضوا أن يستشهدوا بها في إثبات اللغة وقواعد النحو في الوقت الذي يستشهدون فيه بكلام أجلاف العرب الذين كانوا يبولون على أعقابهم، قالوا. وكان الواجب يقتضي أن تكتب الأحاديث بين يديه ﷺ كالقرآن، ويتلقاها الرواة طبقة عن طبقة مضبوطة الألفاظ متواترة حتى يمكن الوثوق بها»[2].

وكأنما وصل بهم ضيق الفكر والتعصب أن يشترطوا أو يقترحوا منهجاً آخر على

(١) دفاع عن السنة، د. محمد أبو شهبة، ص/ ٢٦٠ وانظر أضواء على السنة المحمدية لأبي رية هذا ص/ ١٥،٧٦، وتجد فيه أقوالاً لا يتفوّه بها مسلم عاقل.
(٢) الحديث والمحدثون، د. محمد محمد أبو زهو، ص/١٩٩، وانظر السير الحثيث، د. محمود فجال، ص/١٠٢.

النبوة، ولو كان تعميم الكتابة بين يديه ﷺ هو الصحيح والناجع لما قصَّر عنه، ولكنها الحكمة العالية التي تحاشت بإلهام وبراعة خلط الإلهي بالنبوي في القرآن والسنة.

ومن المستبعد في هذا المقام أن نظن مع الدكتور شوقي ضيف بأن اللغويين على اختلاف مدارسهم في الكوفة والبصرة وبغداد لم يستدلوا بالحديث: «لأن الأحاديث لم تكن تُروى بألفاظها كما جاءت عن رسول الله ﷺ، وإنما كانت تروى ـ غالباً ـ بمعانيها، ومن أجل ذلك كان كثير من الأحاديث تتعدّد روايته»[١].

يُستبعد هذا، لا لأن الحديث مروي باللفظ على الأغلب، فهذا قد حاولنا إثباته قبل صفحات، ولكن لأن اللغويين لم يُحجموا عن الاحتجاج بالحديث شأن النحويين في تقرير قضاياهم، يقول العلامة المحدث اللغوي محمد بن الطيب الفاسي، (ـ ١١٧٠ هـ): «فكتب الأقدمين الموضوعة في اللغة لا تكاد تخلو من الأحاديث والاستدلال بها على إثبات الكلمات»[٢]، ثم أصبح هذا من المسلم به في الدراسات اللغوية الحديثة[٣].

ب ـ اللحن :

أما دعوى اللحن، فإننا نلفت النظر هنا إلى اشتراط معرفة العربية في الرواية بالمعنى، لأن العلم بها لا يحيل الكلام إلى غير مقاصده، وهذا شرط الإمام الشافعي وسائر العلماء، فضلاً عما عهد عن القدامى وفصاحتهم، وأن الأعاجم تثقّفوا بالعربية منذ حداثة أسنانهم لتلقف المعارف الدينية، وشيء آخر، أليس من الطبيعي أن يلم الراوي بالعربية ما دام يشتغل بفن قولي، إذا كانت غير ذات أهمية لمهنة أخرى، وهذا ما نفهمه من كلام الإمام المحدث الجليل شعبة بن الحجاج (ـ ١٦٠ هـ). «من طلب الحديث ولم يبصر العربية، فمثله مثل رجل عليه برنس، ليس له رأس»[٤]، إذ لم يتصوروا أن يشتغل بالكلام من لا يجيد الكلام، بل قال المحدّث الحافظ حماد بن سلمة (ـ ١٦٧ هـ): «مثل الذي يطلب الحديث ولا

---

(١) العصر الإسلامي، شوقي ضيف، ص/٣٨

(٢) تحرير الرواية في تقرير الكفاية، ابن الطيب الفاسي، ص/ ١٠٠.

(٣) انظر مثلاً البحث اللغوي عند العرب.د. أحمد مختار عمر، ص/ ٣٥ـ٣٦.

ويحسن بنا أن ننبه على الفرق بين مصطلحي الاحتجاج والاستشهاد، فالأول يعني وجود نص واحد يؤكد القاعدة النحوية فذكروا القرآن الكريم والشعر. أما الاستشهاد فيعني وجود الحديث النبوي بعد القرآن وتكون الأولوية للقرآن أو الشعر، ولهذا حفلت كتب النحو الأولى والمتأخرة باستشهادات حديثية مما يدل على اعتقادهم في نهاية الأمر بلفظ الحديث النبوي، ولهذا كنا مصرين على مصطلح الاحتجاج، ولم نصححه في المقوسات التي قبسناها من الدارسين الذين لم يفرقوا بين الاحتجاج والاستشهاد.

(٤) علوم الحديث لابن الصلاح، ص/ ٢١٨، والبرنس: قلنسوة طويلة والمِظلاة. وعاء.

يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة لا شعير فيها»، وأمثال هذين العلمين كانوا ناقلين وفقهاء.

وذكر أبو حيان حجة اللحن التي تمنع من الاحتجاج بالحديث، إذ يقول: «وقع اللحن كثيراً فيما روي من الحديث، لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب ولا بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم، وهم لا يعلمون بذلك، وقد وقع في كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب، ونعلم قطعاً غير شك أن رسول الله ﷺ كان أفصح الناس، فلم يكن ليتكلم إلا بأفصح اللغات، وأحسن التراكيب، وأشهرها وأجزلها، وإذا تكلم لغة غير لغته، فإنما يتكلم بذلك مع أهل تلك اللغة عن طريق الإعجاز، وتعليم الله ذلك له من غير معلّم»(١).

والحق أو وجود اللحن يعني ركاكة الحديث، وذلك مدعاة إلى رفضه في الأصل، لكونه موضوعاً مكذوباً على لسان أفصح العرب، وما لدينا من الحديث يخلو بحمد الله من الركاكة، وبهذا الصدد يقول الأستاذ سعيد الأفغاني عن مانع اللحن المشبوه: «فهو شيء - إن وقع - قليل جداً لا يُبنى عليه حكم، وقد تنبّه إليه الناس، وتحاموه، ولم يحتجّ به أحد، ولا يصح أن يمنع من أجله الاحتجاج بهذا الفيض الزاخر من الحديث الصحيح، إلا إذا جاز إسقاط الاحتجاج بالقرآن الكريم، لأن بعض الناس يلحن فيه»(٢).

وهؤلاء الأعاجم الذين أسهموا في شرف نقل الحديث هم عرب سكناً ولساناً، جمعهم بالعرب وحدة الإسلام، والثقافة الإسلامية التي تشبعوا بها، وأتقنوا اللغة التي حملت لهم حضارة الإسلام وبرعوا فيها، يقول الدكتور نور الدين عتر: «والمعروف أن المحدّثين الأعاجم كانوا موالي، إذ عاشوا في كنف العرب، بل كانوا يُدعون باسم القبيلة، فيقال أبو البختري الطائي سعيد بن فيروز التابعي (- ٨٣ هـ)، وهو مولى طيء، وربما نسب إلى القبيلة مولى مولاها، كأبي الحُباب الهاشمي مولى شُقران مولى رسول الله عليه الصلاة والسلام»(٣).

كما يقول الدكتور نور الدين: «والبحث في الموالي يقدم إلينا صورة مشرقة عن أثر

---

(١) الاقتراح، السيوطي، ص/١٧.
(٢) في أصول النحو، سعيد الأفغاني، ص/ ٥٢.
(٣) منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ص/١٧٥، وانظر: علوم الحديث، ابن الصلاح، ص/ ٤٠٠.

الإسلام في إنهاض الشعوب، ومحو الفروق بين الطبقات، إذ رفع من شأنهم، مع أن أعراف سائر الأمم تعدّ أمثالهم طبقة دنيا»(١).

وقد سادوا في البلاد الإسلامية، مما دل على التسامح وروح الأخوة العالية في ظل الإسلام، إذ تسلموا سُدّة الحكم والسيادة في كبرى المدن الإسلامية، فضلاً عن المراكز العلمية المرموقة التي تبوؤوها، فصاروا رواد المعارف الإسلامية والقادة في العلم، على الصعيدين: النظري والتطبيقي، فهل من المستبعد بعد هذا أن ينقلوا الأحاديث، وهم الحكام والقضاة والفقهاء والعلماء الناطقون باللغة العربية، ولقد كان المحدث الأعجمي الثقة حافظاً أميناً على الشكل الذي يحمل المعنى، حرصاً منه على الدين.

وكان العجم والمولَّدون من التابعين، وقد صبوا جُلّ قدرتهم في نقل الكلمات بلفظها، وهذا لا يستعصي على من عاش بين أكناف العرب الفصحاء، أو ولد بينهم، وهل فتق ذهن الناس إلى علوم العربية وتقعيدها إلا أعاجم أمثال سيبويه (– ١٨٠ هـ) فلا يخلو علم النحو بل سائر علوم العربية من الأعاجم الذين أسهموا في تقعيد العربية وتبيان اللغة والآداب.

ويقول الدكتور تمام حسان فيما يصلح رداً دامغاً على شبهة العُجمة: «هؤلاء الأعاجم لم يكونوا يروون الأحاديث في عالم غير عالم النحاة الذين بدؤوا جهودهم النحوية في ظل مجتمع فصيح أي هؤلاء المحدثين من الأعاجم الذين يروون ما معهم من أحاديث في وسط فصيح، ولم نسمع أن هذه الأحاديث التي كانوا يروونها خالفت القواعد بأكثر مما خالفها الشعر العربي المشتمل على الضرائر والرُّخَص»(٢).

ويؤكد الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين عروبة لسان الأوائل من المحدثين إلى جانب كتابتهم ما يسمعون مما يرسخ رأي فصاحتهم وترفعهم عن اللحن، يقول: «إن قسماً كبيراً من الأحاديث دونّه رجال يحتجّ بأقوالهم في العربية، وإن كثيراً من الرواة كانوا يكتبون الأحاديث عند سماعها، وذلك مما يساعد على روايتها بألفاظها بالإضافة إلى التشديد في رواية الحديث بالمعنى وما عرف من احتياط أئمة الحديث، وتحريهم في الرواية، فيحصل الظن الكافي لرجحان أن تكون الأحاديث المدونة في الصدر الأول مروية بألفاظها، ممن يحتج بكلامه»(٣).

(١) منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ص/ ١٧٦.
(٢) الأصول، د. تمام حسان، ص/ ١٠٦-١٠٧ وانظر السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي، د. محمود فجال، ص/ ٦١، والضرائر: جمع لضرورة الشعر.
(٣) دراسات في العربية وتاريخها، محمد الخضر حسين، ص/ ١٦٨.

وبعد فمسألة اللحن دعوى تحتاج إلى سند متين، إذ لا يكفي رد الرواية لمجرد وجود أعاجم، فهذا قائم على التخمين مما لا يؤخذ به في العلم وفي منهج المحدثين على وجه الخصوص، فوجود الأعجمي يدعو إلى التشكيك ولكن ليس بين أيدينا نص يؤكد الأثر السلبي لوجود الأعجمي من ركاكة في التعبير أو خطأ نحوي، فالحجة تكون قوية لدى فاعلية عنصر الأعجمي لا في ماهيته.

٢ـ فئة مطلق القبول:

ويمثل هذه الفئة النحوي المشهور ابن مالك الذي خوَّله علمه بالرواية الطمأنينة إلى نص الحديث النبوي فأكثر من الاستشهاد به لأنه كان على ثقة من نقل الحديث بلفظه، فقد قال عنه الدكتور شوقي ضيف. «كان أمّة في القراءات، ورواية الحديث النبوي، وجعله ذلك يكثر من الاستشهاد بالقرآن في مصنفاته، فإن لم يكن فيه شاهد عدَل إلى الحديث»(١)

وهو إطلاق يجعلنا نقف بحذر من قول هذه الفئة التي تدل على حماس ديني على الأغلب مع علم ابن مالك برواية الحديث، إذ ينبغي التفريق بين الرواة وبين المرويات بحسب الموازين التي وضعها المحدثون، فلا نرضى أن نجد حديثاً واهياً في كتاب نحو أو كتاب أدب حين يتغنى الأديب بهذا الحديث الذي لا أصل له، فنحن في غنى عن هذا، لدينا من القوي الصحيح ما يُغنينا.

وليس للفئة الأولى العذر في دفع كل الحديث، إذ من الممكن العودة إلى مصادر علم الرجال، للاقتصار على الأحاديث التي رواها المحدثون العرب الخُلّص فقط، وكل الحديث على أية حال منطق عربي، وإذا كان الصحابة قد تصرفوا باللفظ، فهم عرب لُسُن، وهم جهابذة لغة، ولو وجد في الحديث شذوذ عن القاعدة النحوية العامة، لتنبه إليه أولئك العرب الخلّص من الصحابة والتابعين، مع ما كان للموالي من معرفة باللسان العربي جاءت بالاكتساب اليومي والمعايشة والمِران.

والنحويون يستشهدون بكلام العرب من العصر الجاهلي حتى العصر الأموي، فالصحابي تبعاً لهذا الحد التاريخي يمكن أن يعدّ مخضرماً في عُرفهم، والتابعي يعد إسلامياً، وتابع التابعي في عصر بني أمية، ولو احتجوا بأحاديث رواتها عرب لاحتجوا بالكم الأوفر من الحديث النبوي.

(١) المدارس النحوية، د. شوقي ضيف، ص/ ٣١٠.

وإذا كان هدف المعتزلة عقلياً أو تعصباً لجوانب عقلية خاصة، وكان هدف النحاة في تجنب الاحتجاج بالحديث علمياً بحسب التعبير الأصح، فإن مقصد محمود أبي رية وأمثاله خارج نطاق المنطق والأمانة العلمية، لأنهم يسعون إلى نسف القاعدة الدينية والمتواترة أحياناً والتي تُبنى عليها تشريعات الإسلام، ونسف الأحكام التي رواها أبو هريرة رضي الله عنه كلها على سبيل المثال، مما يؤكد للغرب استبدال الإسلام بنظام وضعي، خلافاً لما كان عند القدامى من نحويين ومعتزلة هؤلاء الذين توهموا الصواب في منهجهم توهماً.

ولا يصح إنكار كتابة الحديث على عهده الشريف صلى الله عليه وعلى آله وسلم إذ تبين هذا جلياً من خلال صحف الصحابة الكاتبين التي تحتوي على أحاديث متنوعة بين متواتر ومشهور وأحادي، وهي متناثرة في طيات الكتب الستة وغيرها من السنن والمجاميع والمسانيد، وإذا كان النحويون الأوائل لم يحتجوا بالحديث لعدم تسنّي الفرصة في الحصول على المراجع الحديثية، فإن المتأخرين منهم - وهم الأكثر - احتجوا به.

ونردف بأن علماء أصول الفقه جزاهم الله خيراً، أخذوا بالحديث الأحادي الذي يرويه صحابي واحد فحسب، في الفضائل والفقه، وأوجبوا هذا في قضايا العقيدة، ولكنهم لم يكفروا منكره، بل عدّوه آثماً عاصياً، وههنا يصرّ أتباع المستشرقين الذين ضيعوا هويتهم وما يُفتخر به من دين قويم، - على أن يكون الحديث متواتراً غير قانعين بالمشهور مثلاً لأجل اللغة، ونتساءل: هل نقلت الأشعار بالتواتر، وهل كشف القناع عن كل ما وضعه الوضاعون أمثال خلف الأحمر(- ١٨٠هـ)، وهل تنزهت الأشعار كلها من التصحيف، أو كانت بمنأى من النحل.

فلا شك في وجود تزيّد في رواية الشعر واللغة ويكون هذا التزيّد لأسباب أخرى ترفع عنها المحدثون وتنزهوا منها، كحب الظهور، وروح المنافسات لإغاظة العلماء، كما لم يكن مستندهم الحس صنيع المحدثين، ولم يشترطوا في الرواية العدالة، وإذا كان هذا ديدن الكبار النحارير من اللغويين، فصغارهم أكثر وضعاً.

إن أوائل النحاة هم من طبقة أتباع التابعين، وكان المحدثون قد قطعوا شوطاً كبيراً عندما كان النحاة يضعون أسساً، كما أن السماع كان يقابل مدرسة الحديث التي كان رأسها الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة، وأن القياس في اللغة يقابل المدرسة العقلية مدرسة الرأي التي كان على رأسها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في العراق، ثم تبنّاها

الحنفية، فالمدرسة النحوية وليدة مدرستي الفقه هاتين، أخذت منهما قطبيّ النظام اللغوي السماع والقياس، ولم يكن هذا من المصادفة.

مع هذا فقد اقتدى جَمَعة اللغة بجمعة الحديث النبوي، ولكن لم يبلغوا شأوهم في تحرّجهم وتحريهم وطرائق توثيقهم، وقد أصروا على إقفال المعجم العربي حيث وصلوا، وكان رواة الشعر يروون على روي الميم كذا قصيدة، وعلى روي النون كذا قصيدة، وغير هذا، في مكان واحد وزمان واحد كما ينقل الباحثون، مما لا يقبله العقل، لأن الأمر يحتاج إلى أيام وأسابيع، ولو أحكموا الحِسّ والعقل لانتفت القضية.

ثم إن اللغوي يأخذ دَواةً أو أكثر على الأغلب، فلا يعود إلا وقد أتى على حبرها من كثرة الكتابة، وكأنه يرى المادة سلفاً، على حين يقدم المحدثون الجرح بشروطه على التعديل في حكمهم على الرواة، وليس المقصد الأساسي عندهم كثرة الرواية.

ويأخذ اللغوي من أعرابي أو يقول: قال الشاعر من غير تسمية، على حين جهد المحدّثون المباركون رضي الله عنهم في كشف الأسماء، وتبيان أحوال الرواة، تحت عنوان معرفة الرجال، والمبهمات، وقد كانت المعاجم العربية صغيرة، فجاء التنافس ليضخم من حجم المعاجم، مما جعلها تنطوي على الغث والسمين، لا لشيء إلا لمنافسة المعجم القديم، ومغايرة اللاحق للسابق.

ونرى أن الأحاديث تصل إلى مرتبة من الثقة تفوق رواية الشعر، فالراوي في الشعر يمكن أن يغيّر، إذ ليس ثمة وازع ديني شديد يقف عائقاً دون ذلك، كما أن عملية التغيير سهلة المنال، فتوضع كلمة مكان كلمة أخرى على الوزن نفسه، والأمر كله دنيوي على كل حال، كما أنهم اختلفوا في عدد المعلقات الشعرية بين سبع أو عشر، فضلاً عن تفاوت قوة نسبة الأبيات للشاعر، وفي هذه المعلقات روايات مختلفة للأبيات من حيث الترتيب ومضمون البيت، ومع هذا كله احتجوا بالشعر دون الحديث النبوي.

كما لم يكن لرواة اللغة دقة المحدثين الفعلية ولا ورعهم الديني، إذ لا يتصف رواة اللغة جميعاً بالثقة في نقلهم، ولم يبلغوا شأو المحدثين في الضبط، وقد قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ـ ١٧٠ هـ). «إن النحارير الحاذقين الماهرين ربما أدخلوا على الناس من كلام العرب إرادة اللَّبس والتعنيت»[1].

(١) العين، للخليل. ١/٥٢-٥٣.

والشرط الذي اشترطه النحاة مجحف، يتضاءل أمام شروط القبول الشديدة الدقيقة في رواية الحديث، وهي العقل والضبط والعدالة والإسلام، وما يتفرع عن هذه الأصول مما تعتز به الأمة الإسلامية في توثيق العلم، ولو طبق علماء اللغة منهج المحدثين في تجميع اللغة، لتوصلوا إلى توثيق أمتن وأكبر للسان الأمة العربية، فكثيراً ما نقلوا العربية عن أعرابي ساذج يفتقد إلى شرط العقل، أو مجهول الأخلاق، ممن يفتقد إلى شرط العدل.

٣ـ فئة الوسط:

وقد توسط الأصولي المالكي المعروف الشاطبي (-٧٩٠ هـ)، فجوّز الاحتجاج بالأحاديث التي اعتني بنقل ألفاظها، يقول: «وأما الحديث فعلى قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، لهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه المقصود خاصة، كالأحاديث التي قُصد بها بيان فصاحته ﷺ، ككتابه لهمدان، وكتابه لوائل بن حجر، والأمثال النبوية، فهذا يصحّ الاستشهاد به في العربية، وابن مالك لم يفصل هذا التفصيل الضروري الذي لا بد منه، وبنى كلامه على الحديث مطلقاً»[١].

نذيل بحثنا بقرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي جاء موافقاً لنهج بحثنا في الاحتجاج كما عند المتوسطين وقد نقلته كتب كثيرة: «اجتمعت اللجنة التي ألّفت للنظر في موضوع الاحتجاج بالحديث في اللغة بناء على اقتراح فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين، وبعد البحث وضعت التقرير التالي:

١. لا يحتج في العربية بحديث لا يوجد في الكتب المدونة في الصدر الأول، كالكتب الصحاح الستة فما قبلها.

٢- يحتج بالحديث المدون في هذه الكتب الآنفة الذكر على الوجه الآتي:

١- الأحاديث المتواترة والمشهورة.

٢- الأحاديث التي تُستعمل ألفاظها في العبادات.

٣- الأحاديث التي تعدّ من جوامع الكلم.

٤- كتب النبي ﷺ (رسائله إلى الملوك).

---

(١) خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، ١/١٢ـ١٣، ولعله قبسه من كتاب الشاطبي «شرح الألفية»، وقد تبعه السيوطي في هذا الرأي وانتهى إليه انظر كتابه الاقتراح، ص/١٦.

٥- الأحاديث المروية لبيان أنه كان ﷺ يخاطب كل قوم بلغتهم (الغريب)

٦- الأحاديث التي دوّنها من نشأ بين العرب الفصحاء.

٧- الأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل ابن سيرين (-١١٠ هـ).

٨- الأحاديث المروية من طرائق متعددة وألفاظها واحدة[١].

والأحاديث التي هي جوامع الكلم كانت تروى للاستدلال بها على كمال فصاحته عليه الصلاة والسلام فهي من المحتم مروية بلفظها، وما يتعبد به كألفاظ القنوت والتحيات وكثير من الأذكار والأدعية التي كان يدعو بها في أوقات خاصة، وقد أفردها بعض الدارسين في مصنفات خاصة، والأحاديث التي وردت من طرق متعددة واتحدت ألفاظها، فإن اتحاد ألفاظها مع تعدد الطرق دليل على أن الرواة لم يتصرفوا في ألفاظها، والمراد أن تتعدد الطرق إلى النبي ﷺ، أو إلى الصحابة والتابعين الذين كانوا بحق ينطقون الكلام العربي فصيحاً.

أما الأحاديث التي دونها من نشأ في بيئة عربية لم ينتشر فيها فساد اللغة، فهي مرويات الأئمة أمثال مالك بن أنس رضي الله عنه الذي عاش في المدينة المنورة حفظها المولى، والإمام الشافعي رضي الله عنه الذي عاش في مكة المكرمة حفظها الله، وخالط القبائل الفصيحة، وكان شاعراً بليغاً، والإمام التابعي عبد الملك بن جريج المكي القرشي (-١٥٠ هـ)؛ وغيرهم كثير مما لا نفيض فيه هنا.

والأحاديث التي نقلت عن رواة لا يجيزون الرواية بالمعنى مثل القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه (- ١٣٦ هـ) من أكابر التابعين بالحجاز، ورجاء بن حيوة (-١١٢ هـ) من شيوخ أهل الشام الفصحاء، وإبراهيم بن ميسرة الطائفي نزيل مكة (-١٣٢ هـ) وحديثه في أهل مكة من الثقات البارعين، وطاووس بن كيسان الخولاني الهمداني (- ١٠٦ هـ) من خيار التابعين وهو من أبناء فارس، وكان إبراهيم وطاووس يحدثان الحديث على حروفه، وكان طاووس يعُدّ الحديث حرفاً حرفاً، والإمام محمد بن سيرين من مشاهير التابعين بالبصرة، وعلي بن المديني (- ٢٣٥ هـ)، الذي روى عنه الإمامان أحمد والبخاري[٢].

(١) مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً، مجلة المجمع اللغوي بالقاهرة: ٧/٤.

(٢) انظر كتب تراجم الرجال في هذا الشأن

وننبه إلى أن النحاة الأوائل لم يحتجوا بالحديث، ولكنهم مع هذا لم يصرحوا بعدم الاحتجاج، فإن هذه القضية لم تثر إلا في القرن السابع الهجري عندما أثارها ابن الضائع (ـ ٦٨٠ هـ)، وهذا دليل توقير منهم في عدم إعلان رفضهم، فلا شك أن النص النبوي موجود في حياتهم اليومية لكونهم مسلمين، ولعل عدم الاحتجاج يعود إلى سببين: الأول يعود إلى عدم انتشار الحديث بين المختصين منهم[1]، والثاني كون معظم النحاة الأوائل من المعتزلة، والنحو يمتاز بأنه علم عقلي كانت مادته الأولية عقلية، وهؤلاء المعتزلة قد غالوا في التنكر للسنة وتعنتوا كثيراً، لأجل فكرهم الاعتزالي، فلا يحتجون بحديث في العقيدة ولا في الأحكام، إذ وجدوا في السنة ما يخالف منهجهم العقلي المحدود.

وكان في مقدور النحاة الاحتجاج بالحديث المتواتر، لأن «الكثرة أحد شروط التواتر، إذا وردت بلا حصر عدد معين، لا تكون العادة قد أحالت تواطؤهم على الكذب»[2]. فهو نص لا يمكن دفعه والتشكيك بألفاظه، وذلك لقوته بتعدد إسناد الرواية وبتكرار ألفاظ النص.

والجدير بالذكر قلته بالنسبة للمعنوي فهو ليس بالقليل، كما أن تكرار المتن نفسه مع تعدد طرق الرواية يرجح أن الحديث مروي باللفظ، ولا يصح أن يكون المتواتر اللفظي ـ أي الذي تتكرر ألفاظه ـ منحصراً في حديث واحد هو «من كذب عليّ متعمداً» كما رأى الأستاذ مصطفى الزرقا[3].

وربما نلتمس العذر لهؤلاء في تأخر التأكد من تعدد الطرائق المؤدية إلى التواتر، وتأخر وجود التصانيف الحديثية بالنسبة إلى جمع الحديث، فالموطأ لمالك بن أنس أقدم زمناً من التصانيف كلها، ولعل اشتهار حفظ القرآن هو السبب، إذ كان أسهل عليهم من الحديث الذي ابتعدوا عن الاحتجاج به لأنهم لا يحفظونه كالقرآن ولخوفهم التقول على النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد أن نقدم النية الحسنة في هذا المقام.

ولم يكن المقصد من هذا البحث انتقاص النحويين وجهودهم، وبخسهم حقهم في ميدان حفظ اللغة العربية وتقعيدها، إنما كان المقصد ترسيخ القول بأن أغلب رواية الحديث كانت

---

(١) النحاة والحديث النبوي، د. حسن موسى الشاعر، ص/٦٢.

(٢) شرح النخبة، ابن حجر العسقلاني، ص/٣٨.

(٣) انظر كتابه في الحديث النبوي، ص/٦٩، وانظر حاشية الدكتور نور الدين عتر في تحقيق «شرح النخبة» ص/٤٢، ففيها حدّ التواتر وأقسامه مع الأمثلة، ومعنى نُدرة التواتر.

باللفظ، ولهذا رصّعت الكلام بمنهج الصحابة المبارك رضوان الله عليهم وتحريهم الدقيق في الحرص على لفظ الحديث النبوي الشريف والذود عنه لصيانة الأمة.

وننتهي إلى أن عدم الاحتجاج بالركون إلى القول برواية المعنى ووجود الأعاجم لا يثبت لبرهان ولا يصح أن يؤخذ به، وأن الفئة التي أطلقت عدم الاحتجاج تحتاج إلى إعادة نظر وعودة إلى أسلوب المحدثين في نقل الرواية وطبيعة ثقافتهم الدينية واللغوية التي مكّنتهم من النقل الصحيح. أما الفئة التي أطلقت قبول الاحتجاج، فهي لم تحترز من وجود الحديث الضعيف أو الواهي، ولم تفصّل في أحسن المرويات وأقواها، ولم تبين على سبيل المثال فضل الصحيحين على السنن أو فضل السنن على المعاجم الحديثية المتأخرة، فالأمر يحتاج إلى تفصيل وليس من الصحة رفض مقولة الفئة الأولى بمقولة تحتاج إلى سند قوي، والصحيح الذي نأخذ به هو رأي المتوسطين، فهو يقدم لنا مجموعة كبيرة من الأحاديث ينبغي أن نحتج بها في مضمار النحو واللغة والأدب.

خاتمة :

نستنتج مما سبق أن الصحابة الكرام رضوان اللّه عليهم أساتذة علم مصطلح الحديث النبوي، فقد قدّموا لنا من خلال شواهد متعددة بياناً وافياً بترجيح النقل باللفظ، ولم يكن من الطبيعي أن يخالفهم التابعون في منهجهم الذي اقتضوه في مسألة دينية، يضاف إلى هذا أنهم قرنوا الحفظ بالكتابة وقيدوا العلم بها، مما يؤكد وجود التدوين الفردي في مرحلة مبكرة قبل مرحلة التدوين الرسمي في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي اللّه عنه، وكان في إمكان أوائل النحاة الاحتجاج بالمتواتر الذي لا يرقى إليه شك لتعدد طرقه ووحدة ألفاظه.

وقد حاول البحث الرد على شبهة الرواية بالمعنى، وأكّد أنها قليلة من خلال المنقول والمعقول، فتغيير اللفظ تقوّل على النبي عليه الصلاة والسلام، كما أن معظم الأحاديث كانت قصيرة لا تستعصي على الحفظ الدقيق، كما أكّد البحث أن الرواية بالمعنى ليست رخصة عامة، بل هي اضطرار في مواقف نادرة عند العلماء.

وإذا كان حرص العلماء على اللفظ في الاستفادة التشريعية واضحاً في كتب الفقه والأصول، فإن هذا الحرص محتم ومن باب أولى في اللغة، فلا يستساغ أن يصبح اللفظ مضطرباً ويظل المعنى صحيحاً.

وتبيّن مما سبق أن الرواة الأعاجم فصحاء ولم يقتصر جهد الأعاجم على الرواية، فقد قُبل عطاؤهم في مجالات فكرية متعددة، فتفقهوا في العربية وأبدعوا في فنونها، فلذلك يعد إمكان ورود اللحن في روايتهم تخميناً لا يؤخذ به في ميزان المنهج العلمي.

وانتهى البحث في حل إشكال تعدد الرواية والألفاظ إلى تعدد المناسبات وتكراره عليه الصلاة والسلام للنص بألفاظ متعددة، وبيّن أن الإحجام عن الاحتجاج بالحديث لم يكن مقصوداً، ورجّح أن يكون السبب قلة معرفة الحديث النبوي، وكان هذا في فترة وجيزة ثم كان الاحتجاج بالحديث طبيعياً في الكتب المتأخرة، ولا سيما في كتب اللغويين، إذ تدل المعاجم على أنهم احتجوا بالحديث منذ بدء وضع المعاجم، وفرّق البحث بين مصطلحي الاحتجاج والاستشهاد وأن الأخير وارد حتى في كتب النحو الأولى، إذ ورد الحديث إلى جانب الاحتجاج بالقرآن والشعر، وأثبت البحث أن منهج المحدثين في الاستيثاق لم يبلغه

أي منهج آخر، وذلك بسبب الشروط القوية التي تتصل بالعقل إضافة إلى الدافع الديني الذي يفتقد في منهج آخر.

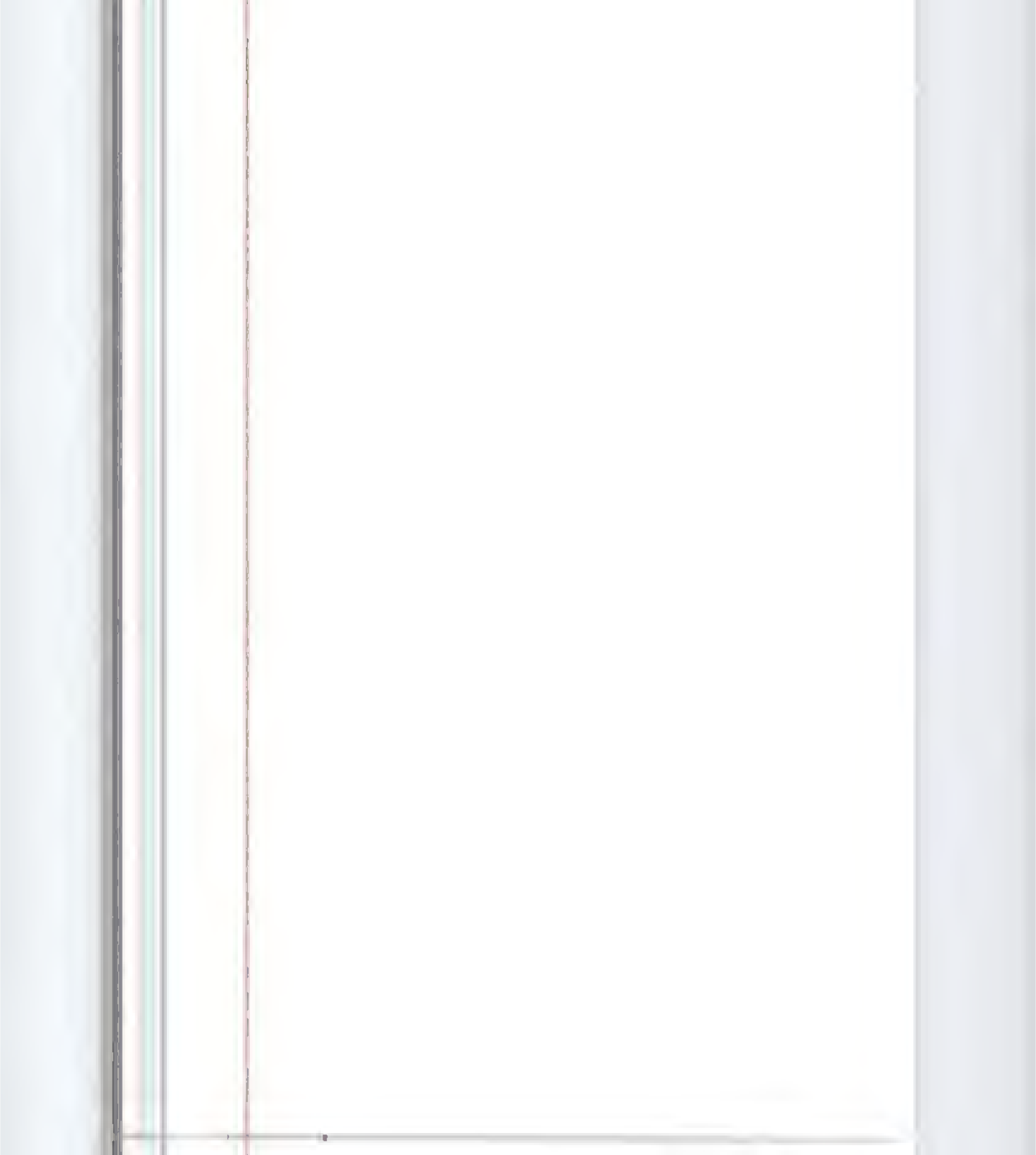
وحريّ بالدارسين أن يطرحوا شبه المغرضين والجهلة في أن الحديث روي بالمعنى ويعودوا إلى تذوق نصوص الحديث الرائعة، ويؤمنوا بصحة ألفاظها ونسبتها الى مبدعها، كما يؤمن الغربيون والمثقفون العرب اليوم أن ملحمتي الإلياذة والأوديسة لهوميروس (قرن ٩ ق.م) من الأدب الشفوي الذي كان يُغنى أو يتلى في الحفلات، ويدرس اليوم بدقة على أنه لفظ هو ميروس مع أن الجماعات التي روته أتت عليها سنون حتى دوّن، ولا شك أن العودة إلى دراسة نصوص الحديث معاصرة أدبية لأن النص الديني يواكب كل عصر، ولا سيما أن الحديث النبوي ثاني المصادر التشريعية في الإسلام

المراجــع

- أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، محمد عوامة، محمد هاشم الكتبي، ط /١، ١٩٧٨.
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، تح: أحمد محمد شاكر، ط/١ مطبعة السعادة بمصر..
- أصول الحديث علومه ومصطلحه، د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩.
- الأصول، دراسة إيبستولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، د. تمام حسان، ط /١، دار الثقافة، الدار البيضاء بالمغرب، ١٩٨١.
- أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ط/٢، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، د.ت.
- الاقتراح في علم أصول النحو، للسيوطي، ط/٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٥٩هـ.
- أقدم تدوين في الحديث النبوي أو صحيفة همام بن منبه، د. محمد حميد الله، المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣.
- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، أحمد محمد شاكر ط/٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١.
- البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عمر، القاهرة، ١٩٨٢.
- تحرير الرواية في تقرير الكفاية، محمد بن الطيب الفاسي، تح: د. علي حسن البواب، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٣.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، تح: عبد القادر أرناؤوط، ط/٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، إدارة المطبعة المنيرية بمصر.
- الجامع في أخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، مصورة دار الكتب المصرية.

- الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية، د. محمد ضاري حمادي، ط/١، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، بغداد ١٩٨٢.
- الحديث والمحدثون، د. محمد أبو زهو، ط/١، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٨.
- الحريم السياسي، فاطمة المرينسي، تح عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق.
- خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، تح: د. عبد السلام هارون، ط/٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩.
- دراسات في العربية وتاريخها، محمد الخضر حسين، ط/٣، دمشق، ١٩٦٠
- دفاع عن السنة، د. محمد أبو شهبة، ط/١، مكتبة الأزهر، القاهرة، ١٩٨٥.
- الرسالة، الإمام الشافعي، تح أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت، د ت.
- زواهر الكواكب لبواهر المواكب، ابن سعيد التونسي، ط/١، تونس، ١٢٩٨ هـ
- السنة قبل التدوين، د. محمد عجاج الخطيب، ط/٢، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨.
- سنن النسائي، دار الفكر، مصر ط/١، ١٩٣٠.
- السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي، د. محمود فجال، ط/١ نادي أبها الأدبي، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٦.
- شرح النخبة، نزهة النظر في نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح د. نور الدين عتر، ط/١، مطبعة الصباح، دمشق، ١٩٩٢.
- صحيح البخاري، تح د. مصطفى البُغا ط/١، مطبعة الهندي، دمشق، ١٩٧٦
- صحيح مسلم بشرح النووي، تح د. عبد المعطي أمين قلعجي، ط/١، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٨٧.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.
- العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف، ط/٧، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣.
- علم الحديث والدراسات الأدبية، د. نور الدين عتر، ط/١، جامعة حلب، ١٩٨٦.

- علوم الحديث، ابن الصلاح، تح: د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط/٣، ١٩٨٤.
- علوم الحديث ومصطلحه، د. صبحي الصالح، ط/١٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، البدر العيني، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط/١، مؤسسة دار الهجرة، قم بإيران، ١٤٠٩هـ.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩.
- في أصول النحو، سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤.
- في الحديث النبوي، مصطفى الزرقا، ط/٢، جامعة دمشق، ١٩٥٦.
- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً، مجلة المجمع اللغوي، القاهرة.
- المدارس النحوية، د. شوقي ضيف، ط/٣، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.
- المستصفى، الإمام الغزالي، ط/١، مطبعة بولاق بمصر، ١٣٢٢هـ.
- منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ط/٣، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١.
- منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، د. صلاح الدين الإدلبي، ط/١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣.
- الموطأ، الإمام مالك بن أنس،: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بمصر.
- النحاة والحديث النبوي، د. حسن موسى الشاعر، ط/١، وزارة الثقافة والشباب، ١٩٨٠.





فتاوى شرعية:

س١: ما الحكمة من تحريم الربا في الشريعة الإسلامية دون الشرائع السابقة مع تحقق أضرار الربا على كل حال؟

س٢: هل صحيح أن عقوبة أكل الربا أشد من عقوبة الزنا؟

جواب السؤال الأول:

لقد حرم اللّه تعالى الربا في الشريعة الإسلامية كما حرمه في الشرائع السابقة، قال اللّه تعالى ﴿وأحلّ اللّه البيع وحرم الربا﴾، وقال سبحانه في حق اليهود ﴿.. وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾، فالربا محرم في الشرائع مثل شريعة الإسلام، ومثله يقال في تحريم الخمر والخنزير، إذ يبعد أن يأذن اللّه تعالى لطائفة من عباده بمباشرة ما يضرهم ويفسدهم، ثم يحرمه على من سواهم، جلّ جلاله، رحمةً بهم وهو الذي وسعت رحمته كل شيء.

لقد تدرج اللّه تعالى بعباده في الشريعة الخاتمة في تحريم الربا الذي كان شائعاً في حياة الناس عرباً وعجماً، فزهد في الربا ورغّب في الصدقات. قال اللّه تعالى ﴿وما اتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند اللّه وما أتيتم من زكاة تريدون وجه اللّه فأولئك هم المضعفون﴾/الروم/٣٩، ثم حرم اللّه تعالى الربا أضعافاً مضاعفة، المعروف في الجاهلية، فيقرض المئة ليأخذها من المدين بعد أجل محدد مئتين، أو يتحول إلى ذلك بعد قليل كمن أقرض مالاً بفائدة٢٠/ فإنه بعد خمس سنوات يطالب المقترض بضعف ما اقترض، وهو ما تقع فيه الدول الغنية مع الدول الضعيفة الفقيرة والعياذ باللّه. قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا اللّه لعلكم تفلحون﴾ آل عمران ١٣١.

ثم حرم الله تعالى الربا تحريماً باتاً، قليله وكثيره سواءٌ، وأمر بإمهال المدين المعسر حتى اليسار، فإذا أيسر ردّ مثل ما عليه دون زيادة.

قال الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ﴾ البقرة ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

جواب السؤال الثاني:

روى أحمد عن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة أن رسول الله قال (درهم ربا يأكله العبد وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية) أحمد[١] ورواه الدارقطني في سننه[٢] من طريق الحسين بن محمد بهذا الإسناد، عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن عبد الله بن حنظلة عن كعب قال (لأَنْ أزني ثلاثاً وثلاثين زنيةً أحب إلي من أن اكل درهماً من ربا يعلم الله أني أكلته أو أخذته وهو ربا)، قال الدارقطني بعد أن أخرجه عن طريق الفريابي عن سفيان بهذا الإسناد، وهذا أصح من المرفوع.

قال الشيخ شيب أرناؤوط في تعليقه على/ العواصم والقواصم/٩-٣٧٧/ والوقف هو الصواب كما قال الدارقطني وأبو حاتم، وقول من قال ممن ينتحل الحديث في عصرنا، وهذا الموقوف في حكم المرفوع، لأنه لا يقال بمجرد الرأي، قول ساقط لا وزن له، لأن أهل العلم قيدوا ذلك بأن يكون الواقف من الصحابة، وأن لا يُعرف بالأخذ عن الإسرائيليات وكلاهما منتفيان في هذا الحديث، فإن كعب الأحبار قد أسلم بعد وفاة النبي ﷺ، وقدم المدينةَ من اليمن في أيام عمر رضي الله عنه فجالس أصحاب محمد ﷺ فحدثهم بأخبار كثيرة متلقاة من أهل الكتاب مما وجد في صحفهم[٣] قلت فالخبر ليس حديثاً مرفوعاً، ولا هو من كلام الصحابة رضوان الله عليهم ولا علينا أن نكذب الخبر ونقول إنه من أكاذيب بني إسرائيل نقلاً نقلها كعب دون تحقق من كتبهم المحرفة. والله أعلم.

والعجب أن الشيخ ناصراً الألباني صحح خبر كعب وذكره في صحيحه /١٠٣٣/

(١) المسند/ ٥-٢٢٥

(٢) الدارقطني/ ٣-١٦/

(٣) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. محمد بن إبراهيم الوزير اليماني

وتخريج الحلال والحرام ص ١٧٢، والروض النضير ٤٥٩. وصحح الجامع الصغير /٣-١٤٣/ ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقال الشيخ شيب بعد كلام وقد أورد الإمام ابن الجوزي هذا الحديث في[١] الموضوعات ٢٤٨.٢/ من جهة متنه أيضاً فقال بعد أن أعلّه بالوقف على كعب، واعلم أن مما يَرُدّ صحته أن المعاصي إنما يعلم ظاهرها بتأثيراتها، والزنا يفسد الأنساب ويصرف الميراث إلى غير مستحقيه، ويؤثر من القبائح ما لا يؤثر أكل نعمة لا تتعدى ارتكاب نهي، فلا وجه لصحة هذا. أهـ.[١]

قلت أما كعب الأحبار فلم يعدُّه أهل الحديث من الوضاعين الكذابين أو الضعفاء المتروكين، وإن كان عمر رضي اللّه عنه كان يتورع عن أخباره وروى البخاري في كتاب الاعتصام من صحيحه عن معاوية أنه ذكر كعبا وقال: كنا نبلو عليه الكذب، ويروى في الإصابة تكذيبه عن حذيفة، وكذلك ابن عباس نسبه إلى الكذب.

قال علي القاري في الموضوعات الكبرى هـ ١٠٠ من الطبعة الهندية لما أراد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه أن يبني المسجد الأقصى استشار الناس هل يجعله أمام الصخرة أم خَلْفها؟ فقال له كعب يا أمير المؤمنين ابنه خلف الصخرة. فقال يا ابن اليهودية خالطتك يهودية، بل أبنيه أمام الصخرة حتى لا يستقبلها المصلون فبناه حيث هو اليوم ١هـ.[١]

كلمة أخيرة:

نصيحتي لقارىء الحديث أن يقرأه على فقيه محدث فإنه يعلم مواضع الحديث والعمل به [قال ابن وهب لولا أن اللّه أنقذني بمالك والليث لضللت فقيل له كيف ذلك! قال أكثرت من الحديث (فقد صنّف مئة وعشرين ألف حديث) فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث فيقولان لي. خذ هذا ودع هذا. وقد قال سفيان الثوري رحمه اللّه تعالى. تفسير الحديث خير من سماعه. وقال ابن عقدة وقد سئل عن حديث: (أقلوا من هذه الأحاديث فإنها لا تصلح إلا لمن علم تأويلها] / من أثر الحديث الشريف للشيخ محمد عوض جـ ٧٨.

والله أعلم

٢ـ الموضوعات لعبد الرحمن بن الجوزي/ ٢. ٢٤٨

سؤال حول حكم العمولة

التي يتقاضاها البنك نظير إصداره كتاب ضمان... إلخ

الجواب:

الضمان أصله الكفالة والكفالة ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة، وهي مشروعة بالكتاب الكريم، قال الله تعالى على لسان سيدنا يوسف عليه وعلى نبينا وسائر الأنبياء الصلاة والسلام ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾ أي كفيل. سورة يوسف عليه السلام ومشروعة في السنة الشريفة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الزعيم غارم، يعني الكفيل، رواه أبو داود في كتاب البيوع. وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى الكفالة استهلاك مال لا كسب مال/ كما في الأم ـ ٣ ـ ٢٠٥ / وهذه أقوال بعض أتباع المذاهب المعتبرة.

قال الشيخ أحمد الدردير رحمه الله تعالى الضامن كالمسلف يرجع بما أدى /الشرح الصغير/ ٢ـ١٥٧.

وجاء في الهداية فإن كفل بأمره رجع بما أدى عليه لأنه قضى دينه بأمره /مع فتح القدير/ ٦ـ٣٠٤/.

وجاء في/ بدائع الصنائع/ الكفالة بالأمر في حق المطلوب استقراض، وهو طلب القرض من الكفيل ـ والكفيل بأداء المال مُقْرض من المطلوب ونائب عنه في الأداء إلى الطالب، والمقرض يرجع على المستقرض بما أقرضه/٧ـ٣٤٢٤/ وجاء في/ المغني/: وأما الكفالة فإن الكفيل يلزمه الدين فإذا أداه وجب له على المكفول عنه فصار كالقرض فإذا أخذ عوضا صار القرض جارا للمنفعة فلم يجز/٤ـ٣٦٥/.

وجاء في /منحة الخالق/ للعلامة ابن عابدين الجُعْل - الأجرة أو العوض - باطل. لأن الكفيل مقرض في حق المطلوب وإذا شرط له الجعل فقد شرط له الزيادة على ما أقرضه، فهو باطل لأنه ربا/ منحة الخالق/ ٦ـ٢٤٢

١ـ أقول. الكفالة = الضمان = من العقود الشرعية القائمة على قصد المثوبة من اللّه تعالى فهو عقد أخلاقي إنساني، لا يقصد وراءه ربح مادي لأن النقود لا تلد نقودا، فإن استرد الضامن مضمونه مضافا إليه شيء من المال فذلك الربا المحرم. والعياذ باللّه.

٢ـ صورة المسألة هنا أن المصرف يعطي خطاب ضمان كفالة لعميله فلان في شرائه بضاعة معينة من معمل معين فإذا أرسل المعمل البضاعةَفي الموعد المعين فصاحب البضاعة يأخذ البضاعة ثم يدفع إلى المصرف ثمن البضاعة الذي اشترى به البضاعة، وزيادة من المال مقابل ضمان المَصْرف وكفالته. لقد ظهر أن هذا حرام محظور، لأنه أكل أموال الناس بالباطل في صورة زيادة المأخوذ عن المعطى والعياذ باللّه.

٣ـ وهذا قرار المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره بجدة في /١٠ـ١٦/ ربيع الثاني ١٤١٦هـ الموافق ٢٢ـ٢٨ـ١٢/١٩٨٥م وجاء فيه بعد بحث مسألة خطاب الضمان وبعد النظر فيما أعد في ذلك من بحوث ودراسات، وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة تبين ما يلي:

أ – أن خطاب الضمان بأنواعه الابتدائي والانتهائي لا يخلو من أن يكون بغطاء أو بدونه، فإذا كان بدون غطاء – وهذا هو الظاهر من صورة السؤال فهو ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره، فيما يلزم حالا أو مآلاً. وهذه حقيقة ما يعني في (الفقه/ باسم الضمان أو الكفالة) وإذا كان خطاب الضمان – هو في الحقيقة كتاب وكالة – بغطاء ـ فالعلاقة بين طالب الضمان وبين مُصدره هي الوكالة، والوكالة تصح بأجر أو بدونه، مع بقاء علاقة الكفالة لصالح المستفيد.

ب – إن الكفالة هي عقد تبرع يقصد للإرفاق والإحسان، وقد قرر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض في الكفالة، لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعا على المقرض، وذلك ممنوع شرعا، ولذلك فإن المجمع قرر ما يلي:

أولا: إن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجرة عليه لقاء عملية الضمان – والذي يراعى فيها مبلغ الضمان ومدته سواء كان بغطاء أو بدونه.

ثانيا: أما المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه – بغطاء وبدونه = فجائز، مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل. وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي يجوز أن

ذلك الغطاء. والله أعلم.

انظر/ الاقتصاد الإسلامي/ للأستاذ الدكتور علي السالوس أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة في جامعة قطر/ ٢ـ/ مفرقا بين ص ٧٧٢ـ ٧٨٥٠ والله الموفق

وأخيرا يقال للمسلم الذي يريد التجارة وأن تكون حلالا فليقدم المال المطلوب للبضاعة التي يريد شراءها إلى المصرف الإسلامي ويكلف المصرف استيراد البضاعة حتى تسليمها إليه، مقابل أجرة معينة. فهذا جائز شرعا وهي تجارة رابحة بإذن الله تعالى في الدنيا بكثرة مال، وفي الآخرة بتجنب الوقوع في الربا المحرم. والله أعلم.

الشيخ وهبي سليمان غاوجي

١ـ حصول السيد جمعة الماجد على جائزة الملك فيصل:

حصل السيد جمعة الماجد رئيس مجلس أمناء الكلية على جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام تقديراً لجهوده المتميّزة في خدمة العلم والثقافة.

وبهذه المناسبة تقدم الدكتور مأمون ياسين أحد أعضاء الهيئة التدريسية بالأبيات التالية:

أطاولُ النجمَ والأفلاكَ في فئةٍ — أفضت إلى (جمعة الأمجاد) بانيها
وأحمدُ الله حمداً لا يخالطهُ — دَخْلٌ - (أبو خالد) أعلى رواسيها
إن المآثر مهما كنت تكتمها — فالله مُظهرها والله مُبديها
لكي تكون لأهل الخير قدوتهم — تمشي على دربها صدقاً وتحكيها
يا فتية الغد، والتعليمُ رائدُكم — هذا (أبو خالد) ينشي مبانيها
وأنتمُ يا بناتِ العزِّ في خفَرٍ — تَنْشدْنَ معرفة من ذا يُدانيها؟
هذي الفضيلة تنمو في ربوعكمُ — ثقافة وعلوماً لستُ أحصيها
كانت أزاهيرَ في الماضي وقد نضجت — من كل فاكهة تزهو بتاليها
وفي المساجد تعلو في مآذنها — ألله أكبر دوّت من نواصيها
تلك الجوامع والبلدانُ شاهدةً — كم جبهةٍ سجدت فيها لباريها
أصلابهم حنيت تتلو مصاحفها — يُنزّهون بها الرحمن تنزيها
يا (جمعة الخير) إن الله شاهدها — ويسمع الله مقريها وتاليها
هذي المعاهد نحلٌ خيرُه عسلٌ — عمَّت خلاياه أدواءً يداويها
المكتبات ودور العلم ناطقة — وعاشق العلم غادٍ رائح فيها
روت لنا هذه الآثار قاطبة — بعض الذي (جمعة الخيرات) يوليها
كل المآثر للأجيال باقية — يُمناك تنشئها والله يحميها

٢ تخريج دفعة جديدة من الطالبات

احتفلت الكلية في صباح يوم الأربعاء التاسع من ذي القعدة عام ١٤١٩هـ الموافق ١٩٩٩/٢/٢٤م، وذلك تحت رعاية حرم السيد رئيس مجلس الأمناء بتخريج الدفعة السابعة من طالباتها البالغ عددهن ثلاثاً وتسعين طالبة.

وقد بدأ الحفل في الساعة الحادية عشرة واستهل بتلاوة آيات عطرات من الذكر الحكيم تلتها إحدى الخريجات فعطرت الأجواء بذكر الله تعالى ثم أعقب ذلك فقرات الحفل وألقيت كلمات معبرة عن المشاعر الفياضة والفرحة التي ملأت القلوب بهذه المناسبة السعيدة

فألقت كريمة السيد جمعة الماجد كلمته نيابة عنه، ثم ألقت كلمة السيد عميد الكلية أ. د إبراهيم سلقيني الأستاذة نوال سلطان، وبعد ذلك ألقت الشيخة فاطمة بنت زايد آل نهيان حرم سمو الشيخ حميد بن راشد النعيمي كلمة أشادت فيها بجهود السيد جمعة الماجد من ناحية وهنأته على استحقاقه وتكريمه بجائزة الملك فيصل رحمه الله تعالى فهو أهل لكل فضل ومعروف، ثم ألقت طالبة خريجة كلمة باسم زميلاتها الخريجات شكرت لمؤسس الكلية وبانيها حسن رعايته، وللسيدة الفاضلة حرمه فضل المتابعة، ولأساتذتها الكرام جهودهم وفضلهم، مؤكدة مواصلة العطاء بإخلاص وتفان.

وبعد ذلك تفضلت راعية الحفل بتوزيع الشهادات والجوائز على الخريجات وقد نالت طالبتان منهن درجة (امتياز) وما زالت بعض الطالبات يتابعن دراستهن في قسم الدراسات العليا في الكلية. وعرفاناً بالجميل قدمت الخريجة رقية سلطان الشامسي والتي نالت الدرجة الأولى على دفعتها، هدية متواضعة باسم زميلاتها للسيدة الفاضلة راعية الحفل، ثم قدمت الكلية هدية رمزية للسيدة الموقرة راعية الحفل.

وقد حضر الاحتفال السيدة المربية والدة رئيس مجلس الأمناء حفظهم الله جميعاً، وحرم صاحب السمو الشيخ راشد بن أحمد المعلا، وحرم صاحب السمو الشيخ حميد بن راشد النعيمي، وحرم صاحب السمو الشيخ سعود بن صقر القاسمي، وحرم السيد سيف بن أحمد الغرير أحد أعضاء مجلس الأمناء وعدد من زوجات السلك الدبلوماسي ورجال الأعمال وزوجات أعضاء الهيئة التدريسية والإدارية في الكلية وأهالي الخريجات وعدد جم من المدعوات والطالبات.

وانتهى الحفل في الساعة الواحدة تقريباً من ذلك اليوم وقد عمّ الابتهاج وعلت البشرى الوجوه وذرّت بضيائها على القلوب.

وفيما يلي نصوص الكلمات التي ألقيت في الحفل الكريم.

كلمة معالي رئيس مجلس الأمناء

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

السلامُ عليكم ورحمة الله وبركاته،

أما بعدُ، فإنَّ من تمامِ النعمةِ التي أفاءَها الله على هذه الدولةِ أنه قيَّض لها رجالاً مخلصين يرعَوْنها رعايةَ الوالد ولده، ويحملون على عواتقِهم تَبِعةَ النهوضِ بها، وعلى رأسهم صاحبُ السموِّ رئيسُ الدولةِ الشيخُ زايد بن سلطان آل نهيان، وأخوهُ صاحبُ السموِّ الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائبُ رئيس الدولةِ رئيسُ مجلس الوزراء حاكمُ دبي. فإليهما باسم الوالدِ رئيسِ مجلسِ الأمناء أرفعُ أسمى معاني الشكرِ والإكبارِ تقديراً لأياديهما البيضاء، ومساعيهما المثمرةِ، في كل ميادينِ الثقافةِ والتعليمِ، ولا سيما ميدانُ التعليمِ العالي الذي تُعَدَ كليتُنا هذهِ إحدى مؤسساتِه الخيِّرة.

ومن تمام نعمتهِ كذلك أنه جعل الخيرَ في هذا الصرحِ العلميِ مَوْسماً يتجدد كلَ عامٍ، وجعل تجدّدَهُ يَنطوي على تقدمٍ متعددِ الوجوهِ، فما انطوى عامٌ سابقٌ من عمر الكليةِ إلا كان اللاحقُ أغزَرَ منه نتاجاً، وأينعَ ثُمراً، وأبعدَ طموحاً. وإذا كانت الكلية عام ١٩٩٥م قد هيأت التربةَ الصالحةَ لغرسِ الدراساتِ العليا، وإذا كانت قد أنشأت في العامِ نفسِه قسمَ اللغة العربيةِ فإنها تستعد لتخريجِ الدفعةِ الأولى من طالباتِ الماجستير، وحاملاتِ الإجازةِ في اللغة العربية وآدابها، وسنقف بعون الله وتوفيقه في مثل هذا الموسم من العام القادم لنزُفَّ إلى شعبِ الإمارات كوكبةً أخرى، وجيلاً آخر من خريجات الماجستير، واللغة العربيةِ.

أما هذه الدفعة التي نُخَرِّجُها اليومَ ـ وهي الدفعةُ السابعةُ من خريجاتِ الكليةِ ـ فإنها حلقةٌ ذهبيةٌ من سلسلةٍ طويلةٍ أشرف على رعايتها مجلسُ الأمناء، ونهضَ بتعليمها مدرسون غيارى، حملوا بأمانةٍ ودأبٍ أشرفَ رسالةٍ يحملها البشرُ، وهي تعليمُ أشرفِ عِلمَين: دينُ الإسلامِ ولغةُ العرب. جاء في الأثر: (تعلموا العلم فإن تعلمَهُ للّه خشية، وطلبه عبادة،

ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة؛ لأنه معالم الحلال والحرام، ومنارُ أهل الجنةِ).

ونحنُ على ثقةٍ تامةٍ أن كلَّ خريجةٍ منكن قد حملت من العلم ما يكفي ليدلها على السير في الطريق المفضي إلى الجنة، غير أن الوصول إلى هذه الغاية يُلقي عليها تبعةً ثقيلةً، وواجباً عظيماً. لقد انتهى عهد الأخذِ، وبدأ عهدُ العطاءِ، انتهى وقتُ التحصيل وبدأ وقت التبليغِ، فيا أخواتي الخريجات أمامكن طريقٌ طويل يحتاج إلى صبر وعمل وجهاد على جبهتين جبهة الغزو الفكري الذي يهدد ديننا وشريعتنا، وجبهةِ الغزو اللغوي الذي يخالط لغتنا الفصحى، فليكن عملُكن الأولُ ردُّ الحملات والشبهات عن الدين، ودرءَ العُجمةِ والهُجنة عن اللسان العربي المبين.

بارك اللّه فيكنَّ، وسدد خطواتِكنَّ، وجعلَ أعمالَكنَّ وأقوالَكنَّ كلَّها خالصةً لوجهه. وجعل من التفافِ مدعواتِنا حولَكن، وفرحِهنَّ بكُنَّ حافزاً يضاعفُ فيكن الجدَّ، ويدفعُكن إلى العمل الخير.

أما أنتن أيتها السيدات الفاضلات اللواتي لبيتُنَّ دعوتَنا فلكنَّ الشكرُ كلُّه،

وإلى اللقاء في عام قادم مع جيل آخر من الخريجات.

والسلام عليكن ورحمة اللّه وبركاته،،،

كلمة السيد عميد الكلية

الحمد للّه حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير مبعوث للعالمين فكان أفضل المعلمين، صلى اللّه عليه وعلى آله وأصحابه ومن تمسك بسنته وتأدب بآدابه إلى يوم الدين..؛

السيدة الفاضلة راعية الحفل حرم السيد رئيس مجلس الأمناء

ضيفاتنا الكريمات:

السلام عليكن ورحمة اللّه وبركاته،

إنني باسم السيد عميد الكلية أ.د. إبراهيم محمد سلقيني وأعضاءِ الهيئةِ التدريسيةِ أرحب بكن أطيبَ ترحيبٍ وأحرَّه، وأشكر لكن حضورَكن المبارك.

أيتها الأخوات الفاضلات:

إن عاماً طوي على احتفالنا السابق بثلةٍ من خريجات هذا الصرحِ المباركِ الذي وضعت قواعدَه أيدٍ خيرةٌ، وبصائرُ نافذةٌ ورعته عقولٌ نيرةٌ، وخبراتٌ عريضةٌ، وها نحن أولاءِ اليومَ أمامَ حدثٍ جللٍ مماثلٍ، يفتح به هذاالصرحُ بوابتَه الأخرى المطلةَ على الحياة، والتي لا تقل عن بوابةِ الاستقبال، تلك التي تفتحُ ذراعيها لاستقبال المئاتِ من الطلاب والطالباتِ كلَّ عام.

أقول: اليوم تفتح الكليةُ بوابتَها لتضخَّ في عروقِ الحياةِ دماءً جديدةً منورةً تنقل العلمَ والمعرفةَ بعدما تمثلتها كما تنقل السلوكَ القويّم بعدما درجت عليه في قاعاتِ هذا البناءِ الشامخِ.

فهنيئا لدبي ومن ورائها الإمارات بهاتيك الكوكبةِ التي تحلق في سماء العلم لتلحقَ بالكواكب التي سبقت لتأخذ مساراتِها في الحياة سلوكاً وبناءً وعطاءً.

وهنيئا للآباء والأمهات والأخوات والأسر بما نال الأبناء من مراتب العلم.

وهنيئا لأولئك الذين بنوا وزرعوا ورعوا هذا الحصاد المبارك.

ونزفَّ للجميع بشرى الإقبال على هذا الصرح الرباني الذي يثلج الصدور، ونبشر بالمستقبل المشرق لهذه الدولة الفتية حيث إن عدد الطلاب الذين ينهلون من معين الكلية الثر بلغ هذا العام ثلاثمئةٍ وخمسين طالباً، وأما الطالبات فإقبالهُن يبشرُ بكل خير إذ بلغ عددُهن ألفا وثمانمئةٍ وخمسينَ طالبةً. منهن عشرون طالبةً في الدراسات العليا.

وإن الإقبال على قسم اللغة العربية كان هذا العامُ رائعاً، ولعل القرارَ الذي اتُّخِذ ويسمحُ للخريجات من قسم الدراسات الإسلامية بالالتحاق بقسم اللغة العربية بشروط معينة سيجيء بالعشرات بل المئات من اللائي يرغبن في دراسة اللغة العربية لغة القرآنِ الكريم

هذا ويقابله عنايةٌ مستمرةٌ وعينٌ ساهرةٌ من قبل أولئك الذين شرفهم اللّه تعالى بهذا العمل العظيم، وألهمهم أروعَ ألوانِ السلوك الراشد المتمثلِ في رعاية المسيرة العلمية في هذا البلد الطيب، والذين يواكبون بالرعاية والعطاء كلُّ توسع يمس هذا المنهل الزاخر.

وإن كان لا بد من الختام فليكن مسكاً يتضوع نفحُه من هذه الثلة من الخريجات البالغ عددُهن ثلاثاً وتسعين طالبة نُوصيهن بتقوى اللّه تعالى، فتقوى اللّه تعالى هي درب السعادة في الدنيا وسبيل الفوز والفلاح الأبدي في الآخرة. [وإن الدعوة بالحال أكثرُ تأثيراً من الدعوة بالقال].

ونذكركن بأن ما حملتن من علم ومعرفة أمانةٌ ستسألن عنها حيث لا تزولُ قدما عبدٍ حتى يسأل عن أربع، ومنها « عن علمه ماذا عمل به».

وختاما نتوجه بالشكر الجزيل لباني هذا الصرح ومن يقف إلى جانبه وندعو اللّه الوهاب أن يجزيه خيرَ الجزاء.. على أياديه البيضاء وسعيه المشكور في دروب الخير وتوظيفه ما حباه اللّه به من الطاقات في بناء مجتمعه ورفع صروح المعرفة والعلم

كما نشكر للسيدةِ الفاضلةِ رعايتَها هذا الحفلَ المباركَ ونشكرُ لكن حضورَكُن.

والسلام عليكن ورحمة اللّه وبركاته،،،

كلمة الخريجات

الحمدُ لله والصلاةُ والسلام على رسول الله

السيدة الفاضلة راعية الحفل، حرم السيد جمعة الماجد رئيس مجلس الأمناء

أيتها المدعوات الكريمات

السلام عليكن ورحمة الله وبركاته... وبعد،

فإنني لسعيدة أن أقفَ اليومَ أمامكنَّ لأتحدثَ باسم زميلاتي خريجاتِ الدفعةِ السابعةِ اللواتي سَعَيْنَ وانتظرْنَ وصَبرْنَ حتى بلغنَ هذا الموقفَ المشرِّفَ في هذا اليومِ المبارك.

إنني وزميلاتي ونحن نشعرُ اليومَ بالسعادةِ تملأ قلوبَنا، وبثِقَلِ المسؤوليةِ يشحذ عزائمَنا، وبالأملِ المرجَوِ يدفعُ خُطانا، نقفُ في هذه الساعةِ وقفةَ حمدٍ وشكرٍ وعهد.

أما الحمدُ فلله ربِّ العالمين الذين أتمَّ علينا نعمَه، وأفاء علينا كرمَه، فهيَّأ لنا السبيلَ إلى العلم، وهيَّأ نفوسَنا وعقولَنا لتلقّيه وحملِه، وجعلَنا من مُحبّيه وأهلِه، اللهمَّ لك الحمدُ، حمدَ المؤمناتِ الشاكراتِ، ونسألُكَ المزيدَ من فضلك.

وأما الشكرُ فللوالدِ المفضال، باني هذه الكليةِ ومؤسسِها وراعي مسيرتِها السيد جمعة الماجد حفظه اللّه وأجزل مثوبتَه فلقد بذل من نفسه ووقته وجهدِه ومالِه؛ أقام البناء وأتى بشيوخ العلمِ في الشريعة والعربية، وتكفَّل بنقلِنا وأمدَّنا بالكتبِ والمساعدات، وبقي دائباً يسعى ويرعى حتى أثمرت غراسُه.. فإليه وإلى كلِ مَن شجَّع وآزرَ من المسؤولين والعلماء شكرُنا ـ معشرَ الخريجات ـ ودعاؤنَا إلى اللّهِ تبارك وتعالى أن يباركَ بهم وأن يتقَّبلَ عنهم أحسنَ ما عملوا وأن يزيدَهم من فضله.

وأما العهدُ، فعهدُنا نحن الخريجات، لوالدِنا رئيسِ مجلس الأمناء، ولأساتذتنا وللوطن الغالي، أن نكونَ عند حُسنِ الظنِ بنا، مشاعلَ نور، ندعو إلى اللّه على هدىً وبصيرةٍ ونُعلي رايةَ القرآن، ولغةَ القرآن عقيدةً وسلوكاً.

عهدُنا أن نكون مواطناتٍ صالحاتٍ، أمهاتٍ ومربياتٍ، وداعياتٍ ومعلماتٍ.. حافظاتٍ حدودَ اللّهِ مدافعاتٍ عن كتابهِ ولغةِ قرآنه.

وأجملُ التهاني لزميلاتي المتخرجات ولأوليائهن مُذكِّرةً إياهنَّ بالعهدِ الذي قطعناه على أنفسنا داعيةً لهن أن يستطعْنَ الوفاءَ به مذكرةً بقولهِ سبحانه وتعالى

﴿وأَوْفوا بالعهدَ إنَّ العهْد كان مسؤولا﴾.

والسلام عليكن ورحمة اللّه وبركاته.

٣ - الموسم الثقافي للكلية

في العام الجامعي ١٤١٩/١٤٢٠هـ الموافق ١٩٩٨/١٩٩٩م

أقامت اللجنة الثقافية بالكلية موسمها الثقافي، وقد ألقيت فيه المحاضرات التالية:

أ.د. إبراهيم محمد سلقيني — عميد الكلية

بتاريخ ١٤/١٠/١٩٩٨م عنوان المحاضرة [مع الطالبة المسلمة].

د. نجيب عبد الوهاب صفر — أمين عام مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

بتاريخ ٢١/١٠/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [روائع الاستنباط من القرآن الكريم].

الدكتور/ عيادة الكبيسي — الأستاذ بالكلية

بتاريخ ٤/١١/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [أبرز دعائم السلوك الأمثل].

د. خليفة السويدي — وكيل كلية التربية بجامعة الإمارات

بتاريخ ٧/١١/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [نحو مستقبل أفضل في الجامعة]

الدكتور/ محمد بكّار زكريا — الأستاذ بالكلية

بتاريخ ١١/١١/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [الجن وطرق الاستعاذة منهم].

الدكتور/ محمد بكّار زكريا — الأستاذ بالكلية

بتاريخ ١٨/١١/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [صفات المرأة المسلمة].

الداعية فضيلة الشيخ عبد الله حمود؟

بتاريخ ٢٢/١١/١٩٩٨م وعنوان محاضرته [المرأة والتغيير].

الدكتور/ صلاح الدين إيلبي   الأستاذ بالكلية

بتاريخ ٢٥/١١/١٩٩٨م وعنوان المحاضرة [نظرة في الواقع الفكري].

الدكتور/ الطيب التكينة   الأستاذ بالكلية

بتاريخ ٣/٣/١٩٩٩م وعنوان محاضرته [نظرة شرعية في التعامل بين البنوك الإسلامية والتقليدية].

الأستاذة/ مطمئنة شهوان   المدرسة في الكلية

بتاريخ ١٠/٣/١٩٩٩م وعنوان المحاضرة [تعالي نؤمن ساعة].

أ.د. عز الدين إبراهيم   مستشار سمو الشيخ رئيس الدولة

بتاريخ ١٧/٣/١٩٩٩م وعنوان محاضرته [دورة الأمهات في المحافظة على اللغة العربية].

أ. د. أحمد الكبيسي

بتاريخ ٤/٤/١٩٩٩م وعنوان محاضرته [نحو منهجية جديدة لتدبر القرآن الكريم

٤- إصدارات أعضاء الهيئة التدريسية

١- صدر للأستاذ الدكتور وليد قصّاب ثلاثة كتب جديدة هي:

* البلاغة العربية «البيان والبديع» وقد عرض فيه مباحث هذين العلمين بعد تمهيد تحدث فيه عن الخيال والصورة الأدبية. ثم درس في قسم البيان التشبيه والحقيقة، والمجاز بأنواعه المختلفة من استعارة ومجاز مرسل، ومجاز عقلي، وكناية، ودرس في قسم البديع أبرز محسنات البديع المعنوية واللفظية.

وقد عوّل الكتاب على الجانب التطبيقي، فأكثر من إيراد الأمثلة والشواهد، ولا سيما من القرآن الكريم قمةِ البلاغة العربية.

وقع الكتاب في (٤١٥) صفحة. وصدر عن دار القلم بدبي : ١٩٩٧م.

* البلاغة العربية (علم المعاني) ويعد تتمة للكتاب السابق، إذ عرض لمباحث علم المعاني المختلفة، بعد أن صنّفها في أربعة هي: أحوال الإسناد وأنواعه، ودرس في هذا القسم الإسناد، والكلام الخبري، والكلام الإنشائي، وأحوال الإسناد من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، وتعريف وتنكير، وإظهار وإضمار، وغير ذلك.

واهتم المؤلف فيه - على شاكلة الكتاب السابق - بالجانب التطبيقي، فأكثر من الشواهد والأمثلة، وعوّل على النماذج القرآنية خاصة.

صدر الكتاب كذلك عن دار القلم بدبي، عام. ١٩٩٨م. ووقع في ٢٧٨ صفحة.

* في الأدب الإسلامي. عرض فيه المؤلف لمفهوم الأدب الإسلامي، وأورد الآراء المختلفة حول ذلك، كما عرض لبداية الأدب الإسلامي المرتبطة بنزول القرآن الكريم. وتوقف عند المصطلح وما يثار حوله من تساؤلات، ولتجربة الأدب الإسلامي بين الرحابة والضيق، ودرس أبرز قضايا الأدب والنقد من وجهة النظر الإسلامية وهي. الأدب والعقيدة، وظيفة الأدب، الالتزام، الوضوح والغموض، التحديث، تجربة اللاوعي، ثم توقف في الفصل الأخير عند بعض المفاهيم المغلوطة في الأدب والنقد.

وقع الكتاب في (١٦٠) صفحة، وصدر عن دار القلم بدبي، عام: ١٩٩٨م.

٢- بين عامي ١٩٩٨ - ١٩٩٩م أصدرت دار طلاس في دمشق ثلاثة الكتب الآتية للدكتور غازي مختار طليمات:

١- الجزء الثالث من (**الوجيز في قصة الحضارة**) لول ديورنت في طبعته الثانية. يقع الكتاب في (١٩٠) صفحة، ويصور الحضارة الإسلامية كما تصورها مؤرخ

غير مسلم، ويتضمّن تعليقات الدكتور غازي مختار طليمات وردوده على ديورنت في مواضع كثيرة.

٢- الجزء السابع من (**الوجيز في قصة الحضارة**) لول ديورنت في طبعته الأولى يقع الكتاب في (٣٣٦) صفحة، ويصور وحشية الأسبان في اضطهاد العرب، وحقد أوربا على الإسلام، وقمعها كل مصلح ديني أوربي، حاول أن يصلح عقيدة التثليث بعقيدة التوحيد.

٣- (**أحمد بن فارس اللغوي/ دراسة في آرائه اللغوية والنحوية**). يقع الكتاب في (٢٧٢) صفحة، وينطوي على دراسة مفصلة، وتحليل دقيق لاراء ابن فارس في نشأة اللغة، وفي الاشتقاق، وفي دلالات الألفاظ. ويقف المؤلف الباب الأخير من الكتاب على دراسة النحو والصرف عند ابن فارس، وعلم المذهب لهذا العالم الكبير، ثم يضعه في موضعه بين نحاة البصرة والكوفة.

٣ **صدرت للدكتور عيادة الكبيسي الكتب التالية**: «الأربعون المنيرة في الأجور الكبيرة على الأعمال اليسيرة» نشرته دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧م الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩م

يقع الكتاب في ٤١٤ صفحة من القطع الكبير، جمع فيه مؤلفه أربعين حديثاً حلّها من الصحيحين أو من أحدهما مما يندرج تحت عنوان الكتاب، حصرها في النوافل والمندوبات، دون التعرض لما ورد في شأن الفرائض والواجبات، وذلك لضعف الهمم وتكاسل النفوس عن غير الفرائض والواجبات - غالباً -.

وقد صدر بمقدمة ذكر فيها نماذج ممّن ألف في الأربعين منذ بداية التأليف في هذا الفن وحتى عصر المؤلف، ثمّ وضح منهجه في الكتاب وخلاصته: ترتيب الأحاديث على نمط ترتيب الأبواب الفقهية، وتخريجها تخريجاً علمياً، والتعريف بالصحابي راوي الحديث باختصار، وبيان الغريب وشرح الحديث إجمالا، وذكر الفوائد المتعلقة بالأحاديث وقد بلغت أكثر من مئة فائدة.

«**أبرز أسس التعامل مع القرآن الكريم**» نشرته دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م

يقع الكتاب في ١٥٢ صفحة من القطع المتوسط، قسم فيه مؤلفه الأسس إلى أربعة وهي

التلاوة والحفظ والفهم والعمل، ثم فرع كل قسم إلى اثنين: فالتلاوة إلى: تلاوة يومية مستمرة تعبدا، وتلاوة تأملية. والحفظ إلى: حفظ شامل لجميع الكتاب الكريم، وحفظ جزئي لبعض سوره وآياته. والفهم إلى: فهم لمعاني المفردات وما لا بد منه في سياق الكلام، وفهم لمقاصد القرآن وما ترمي إليه الآيات. والعمل إلى: عمل ذاتي قاصر على النفس وذلك بتطبيق ما في القرآن، وعمل متعد وذلك بالدعوة إلى القرآن وإلى العمل بما فيه. ثم شرح ذلك بأسلوب ميسر، وأكد على الفهم والعمل، وضرب نماذج في طريق الفهم الصحيح، دار كلامه فيها على كلمتين وهما: النفس والقوة.

٤- صدرت للدكتور عمر وفيق الداعوق الكتب التالية:

تحقيق كتاب «أصول الدين» جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي [ت ٥٩٣ هـ]، شمل الكتاب أغلب مباحث العقيدة الإسلامية ويقع في ٣٦٦ صفحة، عن دار البشائر الإسلامية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

كتاب «مؤمنو أهل الكتاب ومكانتهم في الإسلام».

دراسة موثقة بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تبين منزلة المؤمنين برسالة محمد ﷺ ممن أسلم من أهل الكتاب قديما وحديثا مع إظهار أسباب إسلامهم والمراحل التي قطعوها أثناء رحلتهم الإيمانية، ويقع الكتاب في ١١١ صفحة، عن دار البشائر الإسلامية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

«الروح القدس» جبريل عليه السلام، في اليهودية والنصرانية والإسلام:

بحث في مقارنة الأديان فيه استعراض لموقف اليهود المعادي لجبريل عليه السلام وأسباب هذا العداء السافر، وبيان موقف النصارى المغالي من الروح القدس الذي جعلوه واحداً من ثلاثة أقانيم. والرد على مزاعم هؤلاء.

يقع الكتاب في ٩٥ صفحة، عن دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م. بيروت لبنان.

٥- صدر للدكتور: الطاهر المعموري كتاب: فتاوى المازري، تحقيق وتقديم.

وفتاوى المازري هي لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التَّميمي المازري نسبة لمازرة وهي مدينة على الساحل الجنوبي من جزيرة صقلية الإيطالية تقابل شمال البلاد التونسية، ولد سنة ٤٥ هـ / ١٠٦١م وتوفي سنة ٥٣٦ هـ / ١١٤٤م. وفتاوى المازري هي أسئلة وجهت إليه حول مشاكل عصره الاجتماعية والاقتصادية والعقائدية. جمعها المؤلف من مخطوطات دار الكتب الوطنية بتونس ولا سيما فتاوى البرزلي. نشرت

الفتاوى سنة ١٩٩٥ نشراً مشتركاً بين الدار التونسية للنشر ومركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.

٦- صدرت للدكتور/ محمد عادل عزيزة الكتب التالية:

١- أحكام الطهارة والصلاة على مذهب الإمام الشافعي - الطبعة الرابعة عن دار البيان ١٩٩٥م (١١٠ص).

٢- أحكام الجماعة والجمعة في الفقه الإسلامي - عن دار البيان عام ١٩٩٥م (١٦٠ص).

٣- الروض الباسم في شمائل المصطفى أبي القاسم (ﷺ).

تحقيق وتخريج وشرح لـ (٩٩٥) حديثا في الشمائل المحمدية.

نشر دار البيان ١٩٩٦م - الطبعة الأولى (٤٥٠ ص).

٤- أحكام الصيام وأهم مسائل الزكاة في الفقه الإسلامي.

نشر دار البيان - الطبعة الثالثة - ١٩٩٨م.

٥- عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة - عن دار الفقيه للنشر والطباعة - القاهرة - تريم - الطبعة الأولى ٩٩/٣ وهو مجموعة رسائل نشرت متفرقة ثم جمعتها في كتاب مستقل بلغ عدد صفحاته (٥٨٢).

وهو يضم عقائد ثمانية أئمة في آيات وأحاديث الصفات وهم ابن كثير - النووي - ابن حجر - الشوكاني - ابن عطية - العز بن عبد السلام - البغوي - القرطبي.

٧- **وصدر للدكتور/ محمد هيثم غرّة** كتاب (المستشار في العروض وموسيقا الشعر)، حاول فيه المؤلف تعويد القارىء على ممارسة تقطيع الشعر تقطيعا سماعيا معتمدا على الحس الموسيقي الذي يفترض أن يكتسبه القارىء من خلال قراءة الشواهد الكثيرة والمتنوعة والتي يحمل أكثرها جانبا تربويا. ويجد معلمو العروض مادة غنية لدروسهم في هذا الكتاب، ففيه بحوث نظرية وأخرى تطبيقية تغنيهم عن العودة إلى المصادر والمراجع عرضت عرضا يتناسب وطرائقهم المختلفة في التدريس كما يجدون إلى ذلك كله حديثا عن الفنون المستحدثة والأوزان المتطورة والقوافي المتنوعة والشعر الحر.

(الكتاب مئة وتسعون صفحة، نشر دار ابن كثير في دمشق ١٩٩٥م).

٨- وصدر للدكتورة زينب بيره جكلي المجموعات القصصية التالية:

١- علمتني زوجتي ط ٢

٢- عندما يتوب ملك

٣- شريد عفيف

٤- قدر أم حذر

وهي قصص قصيرة تاريخية واجتماعية جمعت في أربع مجموعات، وهي مطبوعة في دار ابن حزم ببيروت، ونشر مكتبة دار العلوم في الشارقة.

٥- ومسرحية ذات السواري: طبعت في دار ابن حزم في بيروت ونشرت في مكتبة دار العلوم في الشارقة.

٦- قصة داهية أجنادين

٧- قصة جند الله

٨- قصة قد أحييت الأمة

٩- خليفة ومجاهد

والقصص الأربع الأخيرة صدرت عن هيئة الأعمال الخيرية في عجمان سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 17 - 1420 -1999



UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 17 - 1420 -1999